GENEVIÈVE CALAME GRIAULE

ETNOLOGIA Y LENGUAJE

La palabra del pueblo Dogon



CULTURA Y SOCIEDAD

Título original: *Ethnologie et Langage. La parole chez les Dogon.*
Traductora: Sol Assor Castiel.

I.S.B.N.: 84-276-0567-6
Depósito Legal: M-5864-1982
Imprime Unigraf, S.A. Fuenlabrada (Madrid)

CULTURA Y SOCIEDAD
Teoría y método
Serie dirigida por José Vidal Beneyto

GENEVIEVE CALAME-GRIAULE

ETNOLOGIA Y LENGUAJE

La palabra del pueblo Dogon

Traducción: Sol Assor Castiel



EDITORA NACIONAL
Torregalindo, 10 - Madrid-16

A la memoria de mi padre
Marcel Griaule

PROLOGO

Resultaría fácil demostrar, mediante el juego de los símbolos, que todo gira en torno al hombre, que todo parte del hombre, «semilla del universo».

(M. GRIAULE, *Reflexions sur les symboles soudanais*, p. 29).

Los dogon son harto conocidos en la literatura etnográfica, como para que se necesite presentarlos con detenimiento. Esta población que asciende a 225.000 habitantes [1], *habita la región montañosa denominada zona de los acantilados de Bandiagara, en el sureste del meandro del Niger. Especializados en el cultivo del mijo, los dogon se dedican, asimismo, a la cría del ganado menor, aunque también son excelentes jardineros y arboricultores. Debido al carácter accidentado del relieve, se vieron obligados a prestar especial atención al aprovechamiento de la tierra. La débil proporción de tierra cultivable les indujo a utilizar de forma extensiva, las más insignificantes parcelas de tierra. Merced a su habilidad y a su ingenio, han podido desarrollar en una región extensísima, pero difícil y de escasos recursos, una civilización que ha impresionado desde tiempos remotos, a los observadores, por la audacia de sus construcciones arquitectónicas, la calidad de sus técnicas artesanales, la vitalidad de sus ritos y ceremonias tradicionales y la belleza de sus manifestaciones culturales* [2].

Si este estudio supone uno más entre los muchos que ya existen, se debe, por un lado, a que el cómputo de los trabajos hoy en día clásicos, de Marcel Griaule y de su escuela, ponía de manifiesto la

---

[1] Censo de 1954; esta cifra está seguramente por debajo de la realidad.

[2] Toda la información sobre el medio geográfico, la población y el habitat, ha sido resumida por M. Palau-Marti en *Los dogon*. Dicha obra consta, asimismo, de una bibliografía metódica (que finaliza en 1957, fecha de su aparición).

importancia que dicho pueblo presta a la noción de «palabra» y el lugar que ocupa en su cultura, y por otro, un intento de acercamiento fenomenológico de la sociedad dogon nos brindaría la posibilidad de hacer hincapié sobre las lagunas de la descripción, no obstante sustanciosa, que conocíamos hasta entonces, así como sobre las preguntas derivadas de su propia riqueza. Lo que constaba en el «Dieu d'eau» de Marcel Griaule, era un Verbo de origen divino, cósmico, creador y fecundante, considerado desde el punto de vista del mito e incluso se llegó a decir que de la «metafísica». No cabe duda de que Marcel Griaule sabía perfectamente que el Verbo significaba también algo más. A raíz de esto, escribía en esa misma época: «por cuanto a la palabra en sí respecta (so), ésta significa un espíritu de orden, de organización y reorganización universal, donde todo está presente, incluso el desorden. Es, asimismo, algo desconocido para nosotros y semejante conjunto, compuesto de lo desconocido y de lo que empezamos a entrever, será adoptado por los cristianos bajo el nombre de Verbo» [3].

El estudio que nos ocupa se propone contestar a esta pregunta implícita. Se han dedicado pocas obras etnológicas a la palabra. Eminentes antropólogos (Sapir, Boas, Granet) han considerado el estudio del comportamiento lingüístico, como algo esencial dentro del análisis de las culturas. M. Leenharat ha sabido plasmar con gran sutileza, la actitud del Melanesio frente a la «palabra», así como la expresión lingüística de semejante actitud. Más tarde, y mientras nos dedicábamos al estudio del mundo de los dogon, Dominique Zahan iniciaba de forma totalmente independiente, un estudio similar referente a la vida de los Bambara [4]*, impulsada por la misma necesidad de delimitar una noción que se suponía fundamental en las culturas sudanesas. Esperamos que dichos estudios, enfocados hacia las relaciones existentes entre la palabra, el lenguaje y la sociedad, partiendo de un ejemplo concreto, resulten útiles a medida que nos vayamos adentrando en el conocimiento de las culturas africanas, y que al multiplicarse, nos permitan un día sacar una conclusión global de dichos problemas. Sea lo que fuere, pretendemos aportar en las siguientes páginas, nuestra contribución a eso que un día se convertirá en una «sociología del lenguaje», según deseos del señor Cohen.*

Nuestro primer contacto con el país y la civilización dogon fue en el año 1946. Interesándome a priori por las etnologías desde un punto de vista meramente lingüístico, pronto nos percatamos, a pesar de nuestros escasos conocimientos del terreno y la lingüística africana «reproducida del natural», del interés que nuestros informadores deparaban a su propia lengua, de lo sutiles que resultaban cuando se trataba de diferenciar los dialectos y los más insignificantes matices individuales del lenguaje, del contínuo esfuerzo de reflexión que dedicaban al vocabulario para intentar relacionar las palabras entre sí. Pronto supimos que estas etimologías «populares» eran el resultado de un comportamiento «simbolizador» del espíritu que intentaba buscar en el lenguaje un reflejo de la cultura, así como una especie de justificación de las directrices. Acaparó, asimismo, nuestra atención, la importancia atribuida a las relaciones verbales en la sociedad dogon, las numerosas reglas que conllevan y el empeño que ponían en relacionar la «palabra» de «un individuo» con su personalidad.

Por lo tanto, hemos querido iniciar nuestro estudio de la palabra, tomando al hombre como punto de partida, pues consideramos que para los dogon el individuo crea la palabra en su propio cuerpo y en su propio psiquismo, y al exteriorizarla, actúa sobre otros cuerpos y otros psiquismos, imponiendo, pues, un circuito ininterrumpido de intercambios que supone el funcionamiento de toda comunicación. Las opiniones sumamente precisas que hemos recogido en este estudio, nos han llevado a establecer una verdadera «teoría» dogon de la palabra, enfocada desde el punto de vista de las relaciones entre la palabra y la persona. Para conseguirlo, tuvimos que repasar las nociones adquiridas acerca del concepto que los dogon poseen de la personalidad, para luego examinarlas desde un aspecto «psicológico», intentando poner de manifiesto las estructuras implícitas.

Semejante «teoría de la palabra» no resultaría completa sin antes examinar bajo el mismo prisma, los datos míticos para poder considerar la osmosis existente entre el mito y la experiencia, que consideramos como uno de los principios básicos de nuestra labor. Por esta misma razón, hemos presentado la parte del mito relacionada con los orígenes y con el desarrollo de la palabra, dentro de ese enfoque «psicológico», lo cual no significa que pretendamos reducir el mito a ese aspecto; pues consideramos ciertamente, que otras personas lo han analizado de forma magistral, en otras ocasiones, y opinamos que esta especie de inversión de perspectivas, que constituye la base de nuestro estudio, supone una confirmación suplementaria por cuanto respecta a la pluralidad de sus criterios.

Este informe requiere, asimismo, un examen de la clasificación impuesta por la cultura dogon entre las distintas modalidades habidas en la «palabra» y las categorías de los seres y de las cosas. De hecho, sabemos que el pensamiento sudanés, al actuar en el mundo con «un interés exhaustivo por la observación y el inventario sistemático de las relaciones y de los lazos», y que según ha podido

[3] *L'alliance cathartique*, p. 284.
[4] La Dialectique du verbe chez les Bambara.

demostrar C. Lévi-Strauss es la base del pensamiento llamado primitivo[5]*, ha conseguido establecer un sistema de clasificación, cuyas partes se relacionan entre sí íntegra y simbólicamente. Nuestra preocupación por cuanto al cuadro de correspondencias se refiere, ha sido siempre la de buscar lo que podríamos llamar la «raíz» del símbolo, cómo va tomando cuerpo dentro de una orientación previa al pensamiento cultural, que solo se interesa por el detalle que le ayudará a corroborar su visión de las cosas.*

Una vez expuesto el conjunto de los conceptos dogon inherentes a la palabra, pasamos al estudio de los comportamientos sociales y de las relaciones verbales, tales como se vienen observando en la realidad vivida. Sin duda, se nos reprochará el no haber empezado por ahí y el no haber pasado de la experiencia a los conceptos teóricos, lo cual hubiera estado más acorde con el método fenomenológico del que nos valemos. Puesto que somos conscientes de semejante objeción, argumentaremos que dicho método tiene su justificación, sobre todo en una cultura que se estudia por vez primera. Al trabajar sobre una cultura harto conocida ya y generosamente descrita con anterioridad, nos hemos permitido hacer tabla rasa de los trabajos anteriores, puesto que fue precisamente la riqueza de tales trabajos, la que nos permitió analizar el tema con cierta profundidad. Nos pareció asimismo, que la interpretación de los hechos expuestos en la «fenomenología social» requería el conocimiento de las grandes directrices de la orientación del pensamiento dogon y fue únicamente con vistas a evitar inútiles repeticiones, por lo que actuamos de esa forma.

En la última parte de este trabajo, hemos intentado ampliar el problema y considerar la palabra, no sólo como el medio de expresión privilegiado, sino que también hemos intentado comprender cómo la conciben los dogon y la inter-relación mantenida con estos otros «lenguajes», como lo son por ejemplo: la expresión plástica y la música. Estamos muy agradecidos, por cuanto a música respecta, a las indagaciones de Blaise Calame, relacionadas con el sistema musical dogon, ya que han contribuido sobradamente para que conozcamos la naturaleza y el funcionamiento de la palabra como fenómeno sonoro.

Tal es pues, sucintamente expuesto, el plan de nuestro análisis. A medida que lo vayamos desarrollando, intentaremos presentar los datos que bien pudieran actuar como «denominador común» en esta cultura, otorgándole su propia originalidad.

En cuanto a nuestra labor sobre el terreno, hemos actuado de dos maneras. La primera se refiere a la investigación oral detallada y

[5] *La Pensée sauvage*, p. 18.

mantenida a diario[6] *con un pequeño grupo de informadores, cuya sabiduría, inteligencia y fidelidad nos eran ya sobradamente conocidas y a quienes deseamos rendir aquí homenaje. Recordaremos a los más destacados, cuyos nombres repetiremos a menudo en lo sucesivo. Yébéné, el cándido sacerdote totémico, cuyo reciente fallecimiento lamentamos profundamente, estaba ya enfermo cuando practicamos nuestras últimas encuestas y se expresaba cada vez menos y con un hilo de voz; sin embargo, se le consideraba uno de los ancianos más sabios de Sanga y demostraba su sabiduría con bastante humor. Ambara, el aristócrata intelectual, uno de los espíritus más sutiles que hayamos conocido entre los dogon, era sin igual para aclarar un tema ferragoso y luego expresarlo mediante imágenes sorprendentes, para dominar los problemas, para captar los contrastes y las relaciones, para citar una anécdota o un refrán corriente que ilustrara su pensamiento y le diera vida. Le debemos muchas observaciones pertinentes sobre las consecuencias psicológicas de la palabra sobre los individuos. Refiriéndonos a Amadigné, más joven, diremos que permaneció durante largo tiempo indiferente a la honda explicación de la tradición, pero fue en cambio, un excelente informador de la lingüística y de la literatura oral, y se mostró excepcional en el estudio de los comportamientos sociales. Estos tres informadores que tanto nos ayudaron en nuestras encuestas, con su entrega y devoción, pertenecían a la gran familia de los Dolo (tribu Dyon) y habitaban la región de Sanga, centro de nuestra labor.*

Otro importante informador, oriundo de otra región, fue el notable y enigmático Manda, sacerdote totémico de Orosongo, en tierras tombo (centro de la meseta dogon). Con este eminente erudito, a la vez que sabio (lo que para los dogon significa lo mismo), tratamos principalmente el aspecto «teórico» de la palabra. De hecho, Manda es lo que llamaríamos en nuestras sociedades, un teólogo; su principal interés no radica en lo abstracto (puesto que el pensamiento dogon siempre parte de algo concreto) sino más bien en la parte metafísica de las nociones. Fue él quien nos abrió el camino de las relaciones existentes entre la palabra y la persona y quien nos facilitó asimismo, el grueso del cuadro de las correspondencias, que luego volvimos a repasar detalladamente, comentándolas. Manda es también un extraordinario dibujante y es autor de algunos de los más hermosos dibujos cuya reproducción daremos más adelante. Los demás pertenecen a Ambara, quien los ejecutaba bajo la dirección de

[6] Además del viaje realizado en 1946, al que nos hemos referido, hemos permanecido varios meses sobre el terreno en 1954, 1956, 1958 y 1960.

Yébéné [7], *o en determinados casos, solicitaba información a especialistas* [8].

Junto con dichos nombres, que surgirán frecuentemente a lo largo de nuestro estudio [9], *citaríamos muchos más, sean visitantes de ocasión o personajes observados «in situ», en situación «parlante». Hemos de apuntar que el otro aspecto de nuestra encuesta supuso una especie de paseo por la sociedad dogon, para observar como hablaba la gente y cómo se comportaban los unos con los otros, a través del verbo. En ambos casos, recurrimos a nuestros informadores habituales. Además de la información que nos facilitaban, nos proporcionaban, sin darse cuenta, multitud de apuntes sobre su propio comportamiento y sus reacciones personales para con determinados problemas. Todos los dogon que conocimos o con quienes coincidimos, fueron sometidos a tal observación. Así fue como pudimos tomar nota de una serie de escenas y de gestos furtivos, cazar al vuelo reflexiones sugestivas, comprobar la extremada sensibilidad de las reacciones, retener todas las anécdotas y bromas referentes a la palabra. Otra fuente de información valiosísima, nos la brindó la literatura oral, en la que se veían constantemente reflejados los comportamientos sociales relacionados con los actos de palabra. Habrá ejemplos a lo largo de nuestro análisis.*

Nuestras encuestas transcurrieron en francés, amén de tener suficientes conocimientos del dogon y sobre todo del dialecto de Sanga, para poder seguir las charlas de los informadores entre sí y controlar la traducción de las contestaciones. Nos hemos referido al texto dogon de dichos informes, cada vez que hemos juzgado necesario hacer hincapié sobre una declaración importante, recogida textualmente. Otras veces, sólo hemos puesto entre comillas una frase francesa referente a una información, insertada textualmente, debido, por lo general, a su carácter pintoresco y expresivo, pero también para recordar al lector que hacemos todo lo posible para permanecer fieles a la información directa.

Sin duda, se nos reprochará el haber trabajado con un número demasiado reducido de informadores cualificados y en una región

[7] Efectivamente, es corriente que el sacerdote totémico, aun estando muy informado sobre el significado de las pinturas, no las ejecuta él mismo, sino que se las encarga a su sacrificador. En este caso, Ambara desempeñaba dicho papel cerca de Yébéné.

[8] En cuanto a los dibujos referentes a la excisión de las niñas, pidió información a una anciana con la cual mantenía una «relación de broma» condición indispensable para hablar de dichos temas entre hombre y mujer. Con respecto a los dibujos referentes al Zorro, fue a visitar a un adivino.

[9] De entre estos cuatro informadores, únicamente el más joven, Amadigné, fue a la escuela donde aprendió el francés. Ambara lo había aprendido solo y lo cierto es que lo hablaba con gracia. Manda y Yébéné lo desconocían por completo.

demasiado limitada desde un punto de vista geográfico. Correspondiendo a dicha objeción, alegaremos que la cultura dogon es poseedora de una notable unidad, tal y como consta en todas las publicaciones anteriores. Nuestros propios desplazamientos en el interior del país dogon, así como los contactos que hemos podido mantener en Sanga con informadores eventuales, procedentes de otras regiones, han corroborado nuestra opinión, según la cual, amén de hallar variantes e interpretaciones distintas, con respecto a determinado número de datos y de detalles, lo cierto es que las grandes directrices del concepto de la palabra, así como los comportamientos sociales en los que se refleja, resultaban de hecho, inalterables. Esto nos permite utilizar en nuestro informe, expresiones tales como «los dogon piensan» o «según los dogon». Sin embargo, no hay que olvidar que hemos optado por practicar una encuesta a fondo, en una región limitada, puesto que opinamos que la documentación acumulada era lo suficientemente abundante como para justificarse por sí sola.

Se le puede ocurrir otra pregunta al lector: ¿en qué medida los conceptos reseñados a continuación suponen un conocimiento generalmente conocido en la sociedad dogon? —incluso en el marco de nuestro estudio, tan restringido geográficamente— ¿o si por el contrario, son patrimonio de unas cuantas mentes particularmente sutiles e informadas?

Cierto es que existen niveles de conocimiento. Por otro lado, los individuos reciben una educación tradicional que se va prolongando durante toda su vida. De hecho, entre dos individuos de la misma edad, el uno dará mayor muestra de inteligencia e inquietud que el otro y pronto le llevará la delantera, lo cual aporta un criterio de selección con respecto a las cualidades individuales [10]. *De entre nuestros tres principales informadores de Sanga, únicamente Yébéné constaba en 1952, en la lista de los hombres que «poseían prácticamente todo el conocimiento», publicada por M. Griaule* [11]. *A pesar de la magnitud de sus conocimientos, Ambara aún no figuraba en dicha lista* [12]. *En cuanto a Amadigné, su relativa juventud y su carácter más extrovertido, le convertían en un informador menos versado en lo tocante a conocimiento «intelectual», aún cuando resultara interesante para representar los criterios medios de un dogon inteligente y*

[10] Hablaremos más detalladamente de dicho problema a propósito de la enseñanza y la iniciación (III, III). M. Griaule habló de ello en dos artículos («Alcance de la instrucción tradicional en el Sudán» y «El saber de los dogon»), comprendiendo estadísticas aproximadas y el análisis de determinado caso de instrucción individual.

[11] *Le Savoir des Dogon*, p. 35.

[12] Semejante cuadro no ha sido realizado para las demás regiones; claro que Manda constaría en el suyo, por lo que respecta a su región.

dinámico. Cierto es que, entre todos los individuos que hemos observado, o con quienes hemos podido trabajar, pudimos crear un abanico muy variado sobre los niveles de conocimiento, desde la ignorancia más obtusa hasta la sabiduría más profunda.

En cuanto a los conceptos relacionados con la palabra, debemos distinguir dos aspectos: el saber propiamente dicho y la delicadeza del análisis psicológico. No hemos prestado demasiada atención a los conocimientos de nuestros informadores relacionados con el mito, la religión, los ritos, salvo lo inherente al cuadro de las correspondencias y a los comentarios que aludían a los lazos simbólicos. Para conseguirlo, tuvimos que recurrir a personas muy instruidas, al igual que para el estudio de los dibujos y de todo cuanto, por regla general, requería conocimientos teóricos.

Cualquier dogon de mediana educación, tan solo hubiera podido darnos retazos de información sobre dichos temas y, consecuentemente, nos hubiera resultado difícil obtener una idea de conjunto. Hoy en día conocen más a fondo el mecanismo de la palabra y su importancia con respecto a los órganos del cuerpo. No solo se conocen las relaciones simbólicas habidas entre la palabra y la agricultura, los textiles y la herrería, sino que «se sienten» profundamenten, manifestándose en multitud de costumbres, de giros corrientes, de gestos cotidianos. Esto se debe a que en el pueblo dogon, el pensamiento simbólico no es únicamente patrimonio de mentes privilegiadas, sino que está integrado en toda su cultura y desde niños. los individuos aprenden a observar el mundo por medio del símbolo, para poder descifrar su mensaje. De ahí que podamos hablar de un conocimiento implícito presente en todos los niveles de la sociedad, de nociones difundidas, cuya enseñanza incita a la reflexión, aunque también sea cierto que los individuos sienten esta necesidad en su propia experiencia, antes de aprender a expresarla con precisión. Es lo que llamamos «la orientación cultural», cuyas principales características definiremos más adelante. El saber no queda descartado del contexto vivido, sino que supone su traslación y en cierto modo, su explicación.

En todos los dogon que conocemos, hemos observado una gran afición por la introspección y el análisis psicológico. Algunos, como Ambara, extreman la sensibilidad de su observación, pero realmente se trata de una cualidad muy difundida en este pueblo. Esto nos ha permitido describir las relaciones existente entre la palabra y la persona, basándonos en datos muy concretos, así como los efectos que provocan en el auditorio las distintas clases de discursos. Dicho don de observación, nos ha valido para conocer sugerencias muy agudas referentes a la razón de ser de los comportamientos y de las reglas sociales, relacionadas con la palabra, o bien el antagonismo existente

entre los sexos. Hemos dedicado gran parte de nuestro estudio a observaciones de este tipo, en donde el saber en sí, no era motivo de discusión.

No hemos juzgado oportuno reseñar el nombre de las personas que nos facilitaron la información correspondiente, cada vez que fuera necesario insertarla en nuestro texto, aunque hubiera sido conveniente, teóricamente. Porque además de lo pesado que hubiera resultado semejante desglose, éramos conscientes de las dificultades que nos acarrearía tal selección. Puesto que no deberíamos pensar que la encuesta —nos referimos a los posibles lectores no etnógrafos— se limitaría a una serie de declaraciones bien ordenadas y presentadas mediante pequeños discursos, en los que cada cual tomaría la palabra, por turno, para dar su opinión. Al contrario, hemos observado que si por casualidad solicitáramos a un informador de lo más competente, que nos resumiera o que nos expusiera un tema a grandes rasgos, se sentiría éste totalmente incapaz de hacerlo, puesto que para poder expresar el pensamiento dogon, necesita ante todo una dialéctica, un intercambio de preguntas y respuestas que se mezclan y se tejen entre sí, ya que así se caracteriza su enseñanza tradicional. Por eso, al observar el conjunto de nuestros documentos, a veces resulta difícil especificar a qué informador corresponde tal o cual información, procedente sea de los debates mantenidos entre sí, sea de las comprobaciones que pudimos practicar con unos y otros. No obstante, hemos reseñado el origen exacto, cada vez que la información nos pareció estar relacionada con el caracter y la manera de pensar de aquel que nos la facilitó; e incluso hemos añadido una nota para reflejar las diferencias que pudieran surgir entre nuestros colaboradores, sobre tal o cual detalle.

Puesto que ya hemos justificado nuestro método, intentaremos ahora presentar el ambiente de la sociedad dogon al lector, y ver cómo se va cristalizando a nuestro alrededor un sinfín de palabras cuyo sabor humano intentaremos plasmar. Mas antes, nos resta el agradable deber de expresar nuestro agradecimiento a todas aquellas personas que nos ayudaron a entender con mayor claridad, los problemas de nuestro análisis, merced a su sabiduría, a sus consejos y a sus conversaciones amistosas. Nombraremos primero a nuestros maestros, a Marcel Griaule que fue nuestro pionero en la búsqueda de acontecimientos humanos y cuya palabra permanecerá siempre viva para nosotros; a los profesores Jean Wahl, Claude Lévi-Strauss, Emile Benveniste, Georges Balandier, quienes se brindaron a leer la totalidad o parte del manuscrito, explicándonos detalles muy valiosos; a Germaine Dieterlen, cuyo profundo conocimiento de la cultura dogon nos ha valido para esclarecer multitud de puntos y a quien debemos muchos detalles de precisión; a todos nuestros amigos que

leyeron y comentaron determinados capítulos, y sobre todo a Pierre Verstraeten y a Jean-Luc Chambard; a Tiany Griaule, y por último, a nuestros amigos dogon, cuya infinita paciencia y buen humor nos han acompañado a lo largo de nuestra encuesta, demostrándonos el valor incalculable de la palabra, cuajada de humanidad.

SISTEMA DE TRANSCRIPCION DE LOS VOCABLOS DOGON

Puesto que nuestra transcripción es fonológica, presentamos a continuación un cuadro de los fonemas del dialecto dogon de Sanga *(tɔ̀rɔ)*, que hemos utilizado en la mayoría de nuestras citas.

	Labiales	Labio-dentales	Apicales	Dorso-palatales	Silbantes	Dorsales
Oclusivas {sr sn	p b		t d [1]	j [2]		t g [3]
Continuas {sr sn		v [4]			s	
Nasales	m		n	ɲ		ŋ
Laterales			l			
Vibrantes			r			
Semi-vocales				y		

Vocales orales

i u
e o
ɛ ɔ
a

Vocales nasales

ī ū
ē ō
ā

Dichas vocales pueden ser largas o cortas; el signo : colocado detrás de la vocal, determina su extensión.

Por razones tipográficas, la señal tonal sobre una vocal nasal, ha sido colocada antes de la vocal que le corresponde. Ejemplo: d`ōy.

Tonos: el dogon consta de un tono alto (/) y de un tono bajo (|) más un tono medio que no parece fonemático. Por lo general, solo hemos reseñado un tono por vocablo, coincidiendo con la vocal acentuada.

[1] Practicado entre vocálicas [z], (ō) o [s].
[2] Practicado a veces [gy].
[3] Practicando [y] entre dos vocales dorsales (sobre todo [a] y [ɔ]).
[4] Practicado [w] delante de una vocal dorsal.

PRIMERA PARTE

LA TEORIA DE LA PALABRA

Capítulo Primero

LA NOCION DE «PALABRA» Y SUS LIMITES

Para definir al hombre por el lenguaje, no basta con demostrar que todo pensamiento acaba en palabras y que toda palabra significa pensamiento; sino que hay que apuntar asimismo, que todo es pensamiento, es decir, que incluso el silencio es pensamiento, luego palabra, lo cual contradice lo que pretendemos demostrar, ya que si el silencio es palabra, dicho vocablo significa lo contrario de lo que indica... Esto es solo un anticipo de cuantas dificultades nos aguardan.

(BRICE PARAIN, *Recherches sur la nature et la fonction du langage*, p. 19.)

Para definir el estudio que nos ocupa, se necesita establecer ciertas definiciones. ¿Cuál será, a nuestro juicio, el sentido de «palabra»? ¿Qué representa ésta para los Dogon? o ¿qué términos emplean en su lenguaje con respecto a dicha noción?

Refiriéndonos a la palabra, el pensamiento dogon divide el mundo en dos categorías: la de los seres que «hablan la palabra» *(Kíde sɔ̀: sɔ̀y)* y la de los seres «que no hablan la palabra» *(Kíde sɔ̀: sɔ̀:lɛ).* El niño pertenece a la segunda categoría; con lo cual ya sabemos que el término *sɔ̀:* que estamos intentando definir, se refiere sencillamente a la facultad de hablar un lenguaje articulado y dotado de significado, tal y como lo utiliza la persona adulta [1]. El animal, al igual que el niño, carece de *sɔ̀:*; ambos se

[1] La forma *sɔ̀:* significa a la vez el sustantivo «palabra» y la forma llana (terminante) del verbo «hablar». Esta raíz solo se halla en los tres dialectos centrales: *tómbo, tɔrɔ̀,* y *kámba.* En dogon resulta ser mucho más significativa la raíz que encontramos en *jámsay,* en forma de *tége* (sust. *tégu),* en los dialectos del suroeste, en forma de *tíŋe.* En el noroeste existen los sustantivos *diga, donge dō,* pero la forma verbal *dama* (ver. mandé *demu).* Al norte de la meseta y en dos pequeños dialectos del centro, encontramos *dama,* sust., *dom.* La raíz *tVg-* se atestigua en *tɔrɔ̀* en forma de *tàga,* «mostrar, explicar», *tògu* «charla». Existen otras raices que significan «decir»; en *tɔrɔ̀,* los verbos defectivos *gi* y *va,* «él dice», se emplean a menudo. Para la distribución geográfica de todos estos dialectos, ver nuestro artículo «Los dialectos dogon».

expresan mediante el verbo *sɔ̀mie,* «llorar»[2]. Pero todos tienen algo en común: «la voz» *(mì),* la facultad de poder emitir sonidos propios de los seres vivos y de determinados objetos tales como instrumentos musicales que poseen asimismo una «palabra», *sɔ̀:*).

mì: representa la voz viva, el sonido producido por una laringe (o por un mecanismo simbólico, similar a las cuerdas vocales, tal y como ocurre con los instrumentos musicales). Jamás se aplicará dicho término cuando se trate de sonidos que no signifiquen «ruidos» *(siɲe).* Este último vocablo se opone igualmente a *mì:,* puesto que se trata de armonía[3], y a *sɔ́:,* puesto que se refiere al significado[4].

Una vez reseñadas dichas diferencias, nos dedicaremos a analizar los distintos sentidos que se le otorgan a la palabra *sɔ́:,* en el lenguaje dogon, con el fin de poder establecer un primer acercamiento con respecto a la noción tan compleja de «palabra» e intentar explicar el tema que nos ocupa.

Teniendo en cuenta lo antedicho, resulta que *sɔ́:* es ante todo el «lenguaje», facultad que distingue al hombre de los animales. El término abarca ambos componentes del lenguaje denominados «lengua» y «palabra», según Saussure[5]. Nosotros utilizamos de hecho el término que se refiere expresamente a la «lengua», medio de expresión social común a todo grupo humano, que le permite

[2] Verbo que no parece tener relación con *sɔ̀:.* Resulta extraño que los Dogon, siendo a fin de cuentas sutiles observadores del entorno natural, no hagan en su idioma distinción alguna entre los distintos gritos, cantos, zumbidos, etc. Todos «lloran» salvo el gallo que «grita de alegría» *(kɔ̀mɔ).* Es posible que dicho grito, relacionado con la llegada del nuevo día, posea un particular significado simbólico.

[3] En análisis de estos contrastes ha sido ya esbozado en el trabajo que publicamos en colaboración con B. Calame y volveremos a comentarlo en el capítulo dedicado a la música (IV. II).

[4] El término *siɲe* puede aplicarse a la palabra por despecho, para referirse sea a una lengua extranjera que no entiende el sujeto parlante, sea a una charla baldía. Las expresiones «deja el ruido» *(siɲe pàda)* en vez de decir «cállate» y *siɲe siɲeɲe,* «hacedor de ruido» cuando se trata de un charlatán incorregible, corroboran dicho empleo.

[5] «La lengua es... la lengua menos la palabra» (F. de Saussure, *Cours,* p. 112) «La lengua es una estructura socializada que la palabra domina con fines individuales e inter-sujetivos, añadiéndole de este modo un perfil nuevo y estrictamente personal. La lengua es un sistema común para todos, el discurso es a un tiempo portador de un mensaje e instrumento de acción (E. Benveniste, *La fonction du langage,* p. 6). Apuntemos que ciertos lingüístas contemporáneos ponen en duda dicha distinción: «Semejante distinción, de gran utilidad, entre lengua y palabra, puede llevarnos a creer que tanto la palabra como la lengua poseen una organización independiente, de tal suerte que podría preverse la existencia de una lingüística de la palabra, frente a la lingüística de la lengua. Ahora bien, ya que convencerse totalmente de que la palabra tan solo se encarga de concretar la organización de la lengua». (A. Martinet, *Eléments,* p. 30-31).

situarse con respecto a los demás grupos: se dice *dɔ̀gɔ̀ sɔ:,* «la lengua dogon», *púlɔ sɛ̀:,* «la lengua peul», etc... Mas dentro del grupo que nos incumbe, la diferencia existe a nivel regional (aideas, barrios) provoca una serie de dialectos y de sub-dialectos que se distinguen unos de otros mediante matices muy sutiles, con los que sus usuarios se sienten plenamente identificados[6]. De suerte que en la última fase de semejante parcelación lingüística, la lengua se fusiona con la palabra individual, que es lo que buenamente debe hacer un individuo al emplear el mismo lenguaje que los demás miembros de su grupo. Esto lo expresan los Dogon diciendo: «Cada cual habla como le place», o «cada cual posee su palabra». La palabra *sɔ̀:* conlleva todos estos matices.

«Una palabra» *(sɔ̀: túru)* se refiere al «vocablo» en el sentido corriente de dicho término. Los Dogon no dan mucha importancia a las «frases» en sí, mas, sin embargo, otorgan sumo interés al discurso y toman nota de las «articulaciones» *(sɔ̀: dìgu)*[7]. Incluso los vocablos se dividen en sonidos o «voces» *(mì:)*[8].

Para el que habla, *sɔ̀:* adopta, asimismo, ciertos aspectos de la palabra. Se trata del discurso enfocado desde dos puntos de vista: su contenido y la forma en que se dice. En esta ocasión *sɔ̀:* suele ir acompañado por un calificativo. Se dirá *sɔ̀: pílu,* «palabra blanca», para expresar: a) la palabra verdadera, la sinceridad en general; b) el caracter habitual de las palabras de un hombre sincero; c) para expresar determinada verdad. La alocución puede también expresarse mediante *sɔ̀:* acompañado de un adjetivo: *sɔ̀:yìmu,* «palabra muerta», se aplica cuando se tartamudea, mientras que *sɔ̀:ɔ̀lu,* «palabra húmeda», se refiere a una palabra nítida y claramente articulada[9]; *sɔ̀: kólo* «palabra inmadura», expresa un lenguaje atropellado o también palabras insensatas.

El vocablo *sɔ̀:* expresa la noción de «discursos», indicando, asimismo, las distintas modalidades adaptadas a las circunstancias: tema, asunto (ver *sɔ̀: yàmala,* «estropear la palabra, enredar la pregunta»); discusión, decisión, juicio, causa en el sentido jurídico *(sɔ̀:úo sɔ̀:,* «habla tu palabra», «explica tu causa»); relato refiriéndose a hechos que se consideran reales (lo contrario de

[6] Referente a esta fragmentación dialéctica, véase nuestros estudios « Los dialectos dogon» y «Las bromas de las aldeas». Volveremos a tratar el problema más adelante (III, I y III).

[7] El vocablo *digu* se ha formado a partir de *dige,* «juntar los cabos, soldar». Las articulaciones de los miembros unen sus partes entre sí, sin posibilidad de continuidad.

[8] Esta palabra se refiere, asimismo, a las «notas» musicales y expresa los distintos matices del vocablo francés (tonalidad).

[9] Acerca del contraste muerte/humedad, ver: «El Verbo de los muertos».

«élumɛ, «fábula», etc.). Los Dogon distinguen cuarenta y ocho modalidades de la palabra, correspondientes a las distintas circunstancias de la vida social y de la psicología individual [10].

Pero en la medida en que todo acto social supone un intercambio de palabras y dado que todo acto individual supone en sí una manera de expresarse, la «palabra» es a veces sinónimo de «acción emprendida». Un sinfín de expresiones corrientes dan testimonio de este último sentido: *sɔ̀: vòmo yoá:,* «su palabra ha llegado», ha triunfado en su empeño (al convencer a su interlocutor) *nέ yógo sɔ̀y,* «ahora es la palabra del mañana», dejaremos para mañana la continuación dogon; por consiguiente, se llamará, asimismo «palabra», de forma simbólica, el resultado del acto, la obra y la consecuencia material que de ella emanen: el azadón forjado, el paño tejido, son igualmente «palabras». «El objeto significa, asimismo, palabra porque bajo el punto de vista técnico, representa una manifestación del individuo» [11].

El acto equivale a la materialización de la palabra, siendo éste su punto culminante. Mas si recorremos el camino en sentido contrario para saber qué relación existe entre la palabra y el pensamiento, descubrimos un nuevo significado de nuestro vocablo *sɔ̀:.*

En el lenguaje Dogon existen varias palabras para referirse a los distintos aspectos del pensamiento: el verbo *miele* (sust. *mielu)* equivale a «proyectarse mediante el pensamiento». *gínu mielu mielɛsɛ,* «piensa en su hogar»; *ásuba* (sust. *ásubu*) adoptado del *jámsay* de la llanura por los que habitan las zonas de los acantilados, puede traducirse por «reflexionar» o «concebir» *(ánsubu-le gέ:lieɲu,* «se le entiende reflexionando», se emplea cuando se trata de un concepto abstracto); finalmente *má:nu (mamá-nu, má:nugu)* significa también «pensamiento», «reflexión» *(má:nugu-nɛ v'ō,* «estoy mediando»), siempre que se trate de una cuestión aparentemente inviable; mientras que *ásubu* se utiliza cuando existe un problema que pueda solucionarse. De hecho, los Dogon relacionan *má:nugu* con *màna)* «estar perdido», puesto que lo mismo se puede uno perder en la reflexión como en la palabra: *múy sɔ́:-nɛ manáy,* «estoy perdido en la palabra, ya no entiendo nada» [12].

Semejantes términos (posiblemente los dos primeros sean meras imitaciones) [13], sólo representan ciertos aspectos del pensamiento.

La expresión dogon que corresponde realmente a la noción de «pensamiento» es *kíne-nɛ sɔ́:tó,* «la palabra que se halla en el hígado» [14]. Efectivamente, los Dogon, al observar que se utilizan palabras para pensar, clasifican dicho lenguaje interior dentro de las cuarenta y ocho modalidades de la palabra, dando como ejemplo clave la adivinación muda, es decir el momento en que el adivino formula para sí la pregunta que ha de hacer, sin expresarla en voz alta. Este concepto del pensamiento, al igual que la palabra interior, se explica basándose en la naturaleza y práctica del verbo que estudiaremos detenidamente en los próximos capítulos. Ahora solo nos limitaremos a reseñar que los distintos elementos que componen la palabra se hallan repartidos por el cuerpo, sobre todo bajo forma de agua. Cuando el hombre habla, el cuerpo aparece en forma de vapor, ya que el agua de la palabra ha sido «calentada» por el corazón. Si la persona que está hablando renuncia a exteriorizar su pensamiento, es decir su «palabra interior», el páncreas se encarga de «enfriarla» y permanece en el organismo en forma de agua; pero siempre resultará posible expresarla «calentándola» [15]. Por lo tanto, el pensamiento es una palabra sin exteriorizar. Para un espíritu dogon, un pensamiento que no pretenda expresarse mediante palabras, no existe.

Observamos por consiguiente, que del lenguaje a la palabra en sí, del pensamiento al acto, el término *sɔ̀:* abarca un significado muy amplio, encuadrando el discurso tanto en su proceso de forma (análisis, expresión, proyección) como en su proceso de socialización. Por lo tanto, y ateniéndonos al siguiente cuadro, podemos distribuir las distintas aceptaciones semánticas que acabamos de explicar.

---

[10] Trataremos detalladamente las distintas formas del discurso, en el capítulo 2.º de la II parte.

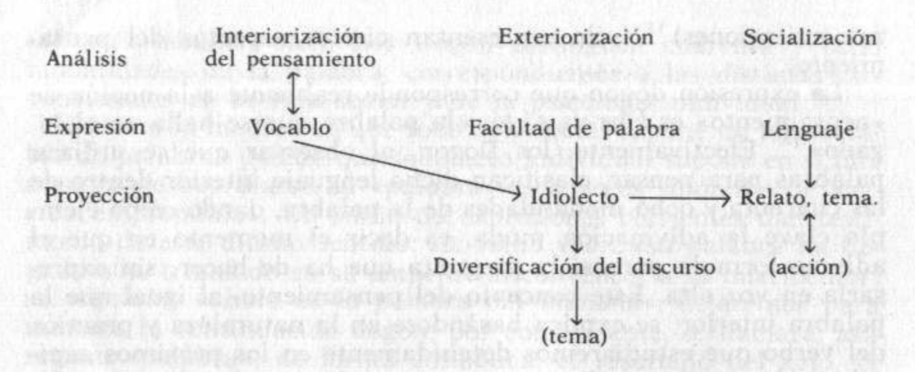
[11] M. Leenhardt, *Do Kamo,* p. 169.

[12] Expresión equivalente: *mú sɔ̀:-nɛ piliá:ō* «me ahogo en la palabra».

[13] *míele* se asemeja al peul *mi:la:de* y al mandingue *miri,* «pensar». *ásuba* no presenta una raíz de tipo dogon; puede que haya que consultar el árabe. La raíz *Sawaba* posee una cuarta forma, > *aSaba* que significa «tener razón» y un sustantivo *Sawa:b,* «jucio, inteligencia». Determinado número de formas árabes se introdujeron en el dogon por mediación del peul.

[14] Acerca del sentido exacto de *kíne* y del papel del hígado, ver. *infra,* p. 69.

[15] Esta palabra, que de por sí renuncia a expresar, es distinta de la «palabra cortada», mediante una intervención externa y que provoca el rencor.



Enfocada desde el punto de vista social, la palabra es, asimismo, la expresión de las reglas que hacen posible la vida en sociedad y cuyo conocimiento se transmite mediante una enseñanza oral. Por regla general, toda enseñanza es «palabra», ya que incluso las representaciones gráficas deben ser comentadas verbalmente. Los cuatro grados de la iniciación equivalen igualmente a «palabras» («de frente», «de lado», «de espaldas», «directamente»), y enriquecen al iniciado de cualquier latitud con gran facilidad [16]. En la enseñanza femenina se creará una diferencia entre «la palabra del interior» (consejo secreto facilitado por la madre a sus hijas, sobre todo respecto a la fisiología femenina) y la «palabra de fuera», enseñada a las jóvenes por una anciana, referente al comportamiento social de la mujer, sobre todo por lo que respecta a su marido y a su familia política.

Si la palabra significa enseñanza y tradición, también supone el conocimiento otorgado al que la recibe, ya que se propone transmitir a su vez la tradición mediante la palabra viva e ininterrumpida, a las generaciones venideras. A dicha tradición se le llama «la palabra antigua» *(sɔ̀:pɛ̀y);* no solo consta de narraciones místicas, sino también de toda una interpretación simbólica del mundo. Al hombre que posee el conocimiento, al sabio, se le llama en dogon «el que conoce la palabra» *(sɔ̀:júgɔnɛ),* lo que a su vez significa que conoce la tradición y que también él es capaz de transmitirla, puesto que el conocimiento influye sobre la calidad de su verbo.

Así pues, y de boca en boca, el hilo ininterrumpido del saber, va devanándose de generación en generación.

El hecho de ser un sabio no supone únicamente poseer un profundo conocimiento de la tradición; la sabiduría conlleva un

[16] Ver. M. Griaule: *Le Savoir des dogon,* p. 37.

aspecto práctico y humano que se manifiesta mediante consejos útiles. El sabio es aquél que enseña a los demás a comportarse mejor en la vida. Cuando nosotros decimos «conocer la vida», el dogon dice «conocer el mundo» *(áduno ígi)* y para él, el sabio es el «hombre del mundo» *(áduno ine)* lo que nos inclina a preguntar ¿cómo se sitúa el hombre en relación con el mundo?

El término *áduno,* de origen árabe [17], ha sido adoptado por la lengua dogon para designar el universo, el conjunto de la creación, obra de un Dios creador que actúa valiéndose de su «palabra» [18]. En semejante entorno, todo supone un «signo» y nada resulta baldío, es decir que cada parcela de materia es portadora de un mensaje destinado al hombre. La criatura humana se sitúa en un universo hecho a su imagen y semejanza, cuyos elementos, en su totalidad, se relacionan con el criterio que posee de sí misma y de sus problemas; de hecho la cultura dogon es «humanismo». El hombre busca su imagen en todos los espejos de un universo antropomórfico, en el que cada brizna de hierba, cada moscardón, es portador de una «palabra». Los Dogon lo llaman «palabra del mundo», *áduno sɔ̀:,* el símbolo.

Por lo tanto, para un espíritu dogon, el mundo es como un libro cuyo mensaje ha de descifrar, «descodificar» y supone para él una constante preocupación el tener que interpretar los «signos» que lo circundan. Emprende su labor observando detenida y concienzudamente la realidad material con la que desea identificarse para poder subsistir, teniendo en cuenta todos los elementos válidos [19]. Este esfuerzo secular ha provocado un sistema ordenado de clasificación de los seres y de las cosas, cuyas partes se comunican íntegramente entre sí, mediante lazos simbólicos [20].

Está claro que estos archivos de la «palabra del mundo» no se han elaborado por casualidad, ni mediante una selección arbitraria, sino basándose en las distintas líneas de conducta que dominan la mentalidad dogon. Vemos como se manifiesta constantemente la orientación hacia una visión antropomorfa del

[17] Resulta curioso comprobar la suerte que tuvo dicha palabra en dogon (al igual que en muchas otras lenguas), en oposición a otras palabras cogidas del árabe, *áduno* procede de *ad-dunya:,* etimología confirmada por la forma *tómbo:ádina.* La lengua dogon tenía otros términos a su disposición, sobre todo *gána* «el espacio», o *idubày,* «la tierra» (como universo de los hombres).

[18] Ver al respecto M. Griaule: *Dieu d'eau;* G. Dieterlen: *Parenté et mariage,* y sobre todo M. Griaule y G. Dieterlen: *Le Renard pâle.*

[19] Acerca del dilatado empleo de los más insignificantes elementos comestibles, ver. Dieterlen y Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon.*

[20] Ya han sido publicados unos ejemplos acerca de dicha clasificación: Dieterlen: *Classification des végétaux;* Griaule: *Classification des insectes,* etc.

mundo, concebido, en su conjunto, como un gigantesco organismo humano, y en todas sus partes como si fueran reproducciones a escala más o menos grande, respecto de la imagen en sí. Dicha perspectiva da lugar a una relación entre las distintas categorías de minerales y los órganos del cuerpo, teniendo en cuenta que las diversas clases de tierras equivalen a los órganos «del interior del vientre» y que se comparan las rocas con los «huesos» del esqueleto y toda la gama de arcillas (de color rojo) con la sangre. Dicha comparación puede resultar más específica. Por ejemplo, las distintas formas de piedras, cantos, rocas, evocan los miembros (una roca en equilibrio sobre otra, es la imagen del «pecho». Las gravas blancas de los ríos, simbolizan los dedos del pie, etc... Esta es, pues, de forma muy concisa, la representación mineral del cuerpo humano; pero podemos considerar, asimismo, su representación vegetal; toda planta, toda semilla, aparece como un ser vivo antropomorfo, relacionando su ciclo reproductivo con la fecundidad humana. La flor y el fruto reproducen el ciclo menstrual y el alumbramiento [21]. ¿Acaso un árbol da frutos sin antes florecer? Por lo tanto, representa para la mujer el «signo» que le brinda la posibilidad de concebir un hijo sin haber vuelto a tener mestruación alguna desde que diera a luz por última vez. Las grandes leyes naturales se interpretan en función del hombre; lo mismo ocurre con los más pequeños detalles de estructura: una semilla consta de varias partes, que los Dogon llaman «corazón» *(kíne dɔ̀nɔ,* el interior de la semilla, los cotiledones), «boca» *(kɛ̀nɛ,* parte que se abre para dar paso a la simiente), «nariz» *(kínu,* la simiente, siendo la nariz el órgano de la respiración, y por lo tanto, de la vida), etc. La semilla posee incluso una «palabra» simbólica, correspondiente a su germinación: «la palabra sale tras la nariz de la semilla» *(sɔ̀: dɛ̀nɛ kínu dìgoⁿ gó:sɛ).* Concebida como un ser humano, la semilla es capaz de alumbrar; se suele decir que «la planta de mijo está embarazada» *(yú: bɛ̀rɛ áy,* lit. «el mijo ha cogido tripa»). Este sencillo ejemplo nos muestra como funciona el pensamiento simbólico con respecto al lenguaje; los términos que se aplican a las partes del cuerpo humano se corresponden simbólicamente con las partes de la semilla. Lo mismo ocurre con los objetos fabricados por el hombre, cuyas partes se asocian, asimismo, a las de un organismo vivo; no significa esto que dichos objetos tengan vida propia, sino que al crearlos, el hombre les ha

[21] Al igual que en muchas lenguas africanas, la misma palabra *i:* significa el fruto, la semilla y el niño; también se refiere a una pequeña parte que desempeña un papel importante en un conjunto (hierro del hacha, bala de fusil, llave de puerta, etc.)

transmitido su fuerza vital [22], otorgándoles un sentido humano en este universo basado en lo humano. Por lo tanto, se puede hablar del «corazón» *(kíne)* de la hoja del azadón, para referirse a la parte más ancha, de «boca» *(kɛ̀nɛ)* que corresponde a la parte afilada de dicha herramienta, de la «nariz» *(kínu)* de un objeto acabado en punta, de la «cabeza» *(kú:)* o de la «nuca» *(dɔdɔ́rɔ)* de las herramientas que consten de un saliente, del «cuello» *(kɔkɔ́lɔ)* o de la «garganta» *(yɔ̀gɔ)* de aquellas que presentan un estrangulamiento antes del saliente, etc. La distinción del «sexo» procede de esa misma «humanización», según criterios de forma [23] o de técnica de fabricación [24].

Este es pues, el mensaje humanístico que «la palabra del mundo» le brinda al Dogon. Dicho mensaje es de origen divino, puesto que fue Dios quien lo introdujo al crear las cosas, pero va destinado al hombre y carecería de valor si el hombre no estuviera presente para recibirlo. Junto con la palabra, éste recibió la facultad de traducir la palabra muda que lo caracteriza. El sabio, el «hombre del mundo», el «sabio de la palabra», capta dicho mensaje y corresponde a su llamada.

Al investigar la «palabra del mundo», los Dogon no se contentan con observar las cosas y distinguir lo que ocurre desde el punto de vista simbólico *(ádunɔ sɔ̀:-nɛ,* «en palabra del mundo») o real *(ádunɔ sɔ́y-la:,* «no es la palabra del mundo»). Como para ellos el lenguaje supone, asimismo, un don divino, éste contiene una forma simbólica que convendría descifrar. Por esa razón utilizan su lenguaje para practicar ejercicios de reflexión que les conduce a aunar las palabras parecidas para luego interpretar dichos parecidos, según las relaciones simbólicas presentes en su visión de las cosas [25]. La búsqueda de la etimología les resulta familiar; aunque las comparaciones que ellos proponen no suelen ser aceptadas por un lingüista, no dejan de ser interesantes para poder entender su pensamientos. Estos «juegos de palabras» (que a veces recuerdan los de los griegos) son la consecuencia de una reflexión constantemente al acecho de «signos». En este caso, el significante se relaciona con el significado, siempre y cuando se le pueda identifi-

[22] Acerca de dicha fuerza vital, ver *infra,* capítulo II.

[23] Por lo general, son muchos los objetos alargados o con el borde puntiagudo, y hembras los que acaban en forma redonda.

[24] La azada macho lleva un hierro plantado en la madera del mango, mientras que para la hembra es el que se inserta en la parte hueca del hierro.

[25] Nos negamos tanto a considerar los acontecimientos lingüísticos cual si fueran el producto del pensamiento cultural, como a interpretar los conceptos simbólicos que nos ocupan, cual elucubraciones debidas a la necesidad de justificar unas analogías lingüísticas.

car con una serie de significantes más, que se le parecen y cuyos significados van unidos por lazos simbólicos, y cuya «prueba» se halla en la realidad material. Volvemos a encontrarnos con la complicada pero exacta red de las correspondencias que circundan el mundo y le dan, a juicio de los Dogon, su justificación.

Entre estos juegos de palabras, unos se admiten de forma tradicional y forman parte del conocimiento, otros resultan mucho más escurridizos y nacen espontáneamente de la reflexión individual; este último caso ocurre a menudo en las encuestas, ya que los informadores no se dejan pillar desprevenidos cuando se trata de buscar una etimología.

Entre los primeros, podemos citar todo el grupo de palabras relacionado con la raíz *sɔ:*, donde destaca el concepto de la palabra-tejido, el valor simbólico del número siete, relacionado con el matrimonio, la revelación mítica de la palabra, etc.[26]. Descontando dicho grupo, hemos de apuntar que no se nombran otras raíces homófonas puesto que no presentan posibilidad alguna de asociación simbólica.

Los parecidos son a menudo consecuencia de la mera homofonía, es decir: de la asonancia: *gínu níɲu gínu niní:,* «el hogar de la casa es la respiración de la casa»; el parecido, desde el punto de vista nasal, de las dos palabras *níɲu* y *nínu,* no resulta fortuito para un espíritu dogon, sino que se explica mediante una identidad de estructura entre la casa y la persona humana, dado que la una está construida a la imagen y semejanza de la otra[27]. Es obvio que se sienten particularmente interesados cuando existen posibilidades de acercamiento, pero tampoco se extrañan cuando se les presentan casos en los que dicho acercamiento resulta imposible, cosa que suele ocurrir las más veces. En otros casos, la interpretación es voluntaria; a las etimologías se las considera «sabias» y la evidente diferencia entre dichos vocablos se interpreta como una deformación intencional cuyo propósito es ocultar al profano su significado simbólico o esotérico. De hecho nos confirmaron que la expresión *ɔ́gɔ purú,* que significa la trompa del hogon, instrumento musical de gran interés ritual, cuya «voz» es la del jefe religioso, era una deformación «prudente» de *ɔ́gɔ purú,* equivalente a «el Hogon es impuro», haciendo alusión a la ambi-

[26] Semejantes asociaciones de palabras fueron expuestas por M. Griaule: *Dieu d'eau,* p. 36.

[27] Ver M. Griaule: *Dieu d'eau,* p. 115, «Image du monde» y nuestros propios apuntes «Notes sur l'habitacion». El antropomorfismo de la vivienda africana ha sido tratado con gran amplitud, fuera del Mali; véase J. P. Lebeuf: *L'Habitation des fali.*

valencia de este personaje tan sagrado[28]. Pero resulta, asimismo, que el vocablo *burú,* que significa «trompa», es una palabra copiada del mandingue, pero posiblemente lo bastante antiguo como para que no se le considere como tal; la necesidad de relacionar dicha palabra con el lenguaje dogon, provoca un juego de palabras de lo más significativo[29].

La relación que existe, por ejemplo, entre *àma* «suegros» y el verbo *àma* «cebar» resulta, asimismo, muy útil, puesto que pone en juego todo un aspecto de la psicología dogon: la mujer es la nodriza de sus hijos, pero también de su marido, sustituye a su propia madre en este sentido; los suegros son los que proporcionan al hombre una «mujer-madre» (traducción de *yà:na,* «mujer, esposa») para alimentarlo; pero como alimentar supone dar la vida, el hecho de cebar, en un país de recursos tan limitados como el que nos ocupa, es signo de prosperidad y de felicidad. Ya vamos viendo con mayor claridad, las perspectivas que nos brinda este exámen, cosa que en un principio nos pareció un retruécano.

Dicha interpretación no solo se refiere al vocabulario. Un hecho lingüístico, tal como el sistema tonal, será acatado en el mismo orden de cosas por los dogon, basándose en un significado simbólico en el que actúan los contrastes cielo-tierra, alto-bajo, subida-bajada, hembra-varón, complementados por los principios contrarios[30].

Por consiguiente, al igual que el universo, el lenguaje supone para los dogon toda una gama de «signos» en la que destacan palabras aisladas con una estructura particular, y cuyos elementos van unidos en grupos, cual si fueran limaduras de hierro atraídas por un imán, influenciadas por las directrices que rigen su mundo.

[28] Justificaremos más adelantes semejante afirmación. Este ejemplo solo nos sirve para demostrar en qué forma los dogon solicitan el vocabulario.

[29] El término *burú* solo se emplea para la trompa del Hogon; las demás trompas se llaman *k'ã.*

[30] Estas nociones serán examinadas en el siguiente capítulo y en la última parte, capítulo II.

Capítulo II

LA PALABRA Y LA PERSONA

The fundamental quality of one's voice, the phonetic patterns of speech, the speed and relative smoothness of articulations, the length and build of the sentences, the character and range of the words used, the readiness with which words respond to the requirements of the social environment, in particular the suitability of one's language to the language habits of the persons addressed-all these are so many complex indicators of the personality.

(E. SAPIR, *«Language». Culture, language and personality,* p. 19.)

El hombre manifiesta su humanidad mediante la palabra; ésta le distingue del animal y del objeto inanimado. Si la palabra es inherente al hombre (efectivamente, no se la puede imaginar sin que la produzca un soporte humano), posee, sin embargo, vida propia, una personalidad que es algo así como el doble de la del ser humano. La palabra, tal y como la conciben los dogon, se disgrega en múltiples elementos paralelos a los de la persona; por eso mismo, no se puede emprender un análisis de su naturaleza sin antes describir los componentes de la personalidad en la que se sitúa [1].

A. LOS COMPONENTES DE LA PERSONALIDAD

1. El cuerpo *(gòdu)* es la parte visible del hombre, así como el polo de atracción de sus principios espirituales (que poseen una

[1] Son tan complejas estas nociones que los investigadores tuvieron que armarse de paciencia para dar con ellas. Para las fases del descubrimiento, véase G. Dieterlen: *Les Ames;* M. Griaule: *Dieu d'eau y Nouvelles recherches sur la notion de personne;* más recientemente, Dieterlen: *Parenté et mariage,* p. 111-113. Aún no se ha iniciado el análisis psicológico que nos hemos propuesto tratar aquí.

existencia independiente, como se verá más adelante). Al igual que las demás cosas existentes en el mundo, la sustancia de semejante cuerpo consta de cuatro elementos: agua (la sangre y los líquidos del cuerpo), tierra (esqueleto), aire (soplo de vida) y fuego (calor animal). Un continuo intercambio, de profundo sentido para los dogon, acaece entre el cuerpo humano y los cuatro elementos del mundo exterior que mantienen la vida; también la componen los alimentos que ingiere; el agua que bebe, el aire que respira, el sol que lo calienta, son otras tantas aportaciones del mundo exterior a una sustancia.

El cuerpo es la base de intercambios biológicos y manifestaciones psíquicas, y a juicio de los dogon, no deben separarse de las reacciones psicológicas que los exteriorizan y los acompañan. El cuerpo, asimismo, es el eje de los complejos fenómenos de la palabra, en los que la mayoría de los órganos desempeñan un papel.

El cuerpo humano forma un conjunto, pero se diferencia en un determinado número de partes, caracterizadas por las articulaciones, cuya importancia es tan sumamente sustancial que la suma de éstas (veintidós) se considera como el número clave del universo, la base de todas las clasificaciones de especies[2]. Dicho cálculo se obtiene de la siguiente forma: (que supone una de las posibles maneras de contar)[3]: se distinguen nueve partes esenciales, a las que corresponden otras tantas articulaciones, empezando a contar de abajo hacia arriba[4]: 1.º los pies (dedos); 2.º las pantorrillas (tobillos); 3.º las nalgas (rodillas); 4.º los riñones (región lumbar); 5.º el vientre (pelvis); 6.º el pecho (costillas); 7.º los brazos; 8.º el cuello; 9.º la cabeza. A dicho número base, hay que añadir los diez dedos (sólo se cuenta la falange del medio), lo que da diecinueve, suma elemental del cuerpo[5]; se le añade tres, cifra del sexo varón[6], lo que arroja la cifra veintidós.

Los dogon explican la importancia que prestan a las articulaciones, por el hecho de que al permitir el movimiento y el trabajo, son el signo de la condición humana[7]. Además, las articulaciones son privilegio de los vivos: los muertos están tiesos y ya no pueden doblar los miembros; sus articulaciones se rompen cuando se las fuerza. El juego de las articulaciones determina el andar de cada individuo y cuya observación ayuda a definir el carácter de la persona. Finalmente, consideran que desempeñan un papel importante en el amor y en la procreación[8].

La sangre, asociada con el elemento agua, riega el cuerpo y le da vida, al igual que el agua de los ríos y de los pantanos da vida a la tierra; se la considera como el vehículo de la fuerza vital. En la sangre, se distinguen distintas partes[9], su complemento esencial es el «aceite de la sangre» *(ilí:nì:)*. Se trata de una capa fina y aceitosa que se halla en su superficie y que proporciona al hombre fuerza, salud y posibilidad de procrear. Dicho aceite desempeña un papel fundamental en la producción de la palabra.

Es evidente que se considera el sexo como parte inherente del cuerpo, pero sin embargo, posee su propia autonomía ya que le corresponde determinado sector de los principios espirituales del individuo *(kikinu,* ver cap. 4) respecto a los del cuerpo.

El cuerpo proyecta su imagen en la sombra, en el reflejo; puede incluso aparecer en los sueños. Todas estas imágenes *(bibíle)*[10] intangibles se consideran como unas manifestaciones de los principios espirituales o *kikinu.*

2. Ocho semillas simbólicas anidan en las clavículas[11]. Dichas semillas que representan los principales cereales de la región, suponen la base de la alimentación de los dogon, que son principalmente agricultores; dicho símbolo expresa «la consustancialidad» del hombre y la semilla, sin la cual no le sería posible vivir. Se consideran dichas «semillas» como algo muy real, aunque la morfología de las clavículas no conlleva nada que haya podido provocar un símbolo[12]. Su «riego», su «sequia», su «germinación» simbólicos, determinan la profunda vida del individuo.

---

[2] Acerca de dicha cifra, véase G. Dieterlen: *Parenté et mariage,* p. 110;111 y *Note sur le totémisme,* p. 108.

[3] Para un modo distinto de contar, véase Dieterlen: *Classification des végétaux,* p. 122.

[4] Se empieza siempre por abajo. La importancia otorgada a los pies y a las piernas tiene su significado en el contraste existente entre «hombre completo» y «feto-pez». Además el hombre «toma posesión del suelo», por el pie.

[5] Acerca de la palabra décimo-novena, correspondiente a la «cuenta del cuerpo del hombre», ver p. 152.

[6] En el *Dieu d'eau.* M. Griaule hizo hincapié sobre la importancia de las cifras tres y cuatro, como números «sexuados». Advertimos que el número del varón ya que no se toma en cuenta a la mujer; acerca de las causas de este aparente descuido, véase *infra,* p. 152.

[7] «Al ver el trabajo, su brazo se dobló».

[8] y [9] Véase *infra,* I, IV.

[10] La palabra *bibíle,* derivada de *bíle,* «volver», de ahí «tranformarse en», «convertirse», significa «metamorfosis», de ahí «milagro, cosa sorprendente», y se refiere, asimismo, a cuanto sea susceptible de aparecer o desaparecer sin saber por qué («alma», fantasma, reflejo) y por extensión «imagen» (una fotografía es un *bibíle).*

[11] Para mayor detalle, véase G. Dieterlen: *Correspondances cosmo-biologiques.*

[12] Según G. Dieterlen, dicha imagen de «semillas» podría observarse en los órganos supra-branquiales del bagre, símbolo del ser humano.

3. La fuerza vital *(ɲàma)*[13], se concibe cual un fluido que circula por el cuerpo, transmitido por la sangre. La noción de *ɲàma* surgió a raíz de las primeras indagaciones del pueblo dogon; se la define como «una energía pendiente, impersonal, inconsciente, difundida en todos los animales, en los vegetales, en los seres sobrenaturales, en las cosas de la naturaleza y cuyo propósito es mantener dentro de su ser el soporte que le corresponde temporal (ser mortal) o eternamente (ser inmortal)»[14]. Hoy en día, aún sigue en vigor dicha definición. Según informe de G. Dieterlen[15], el *ɲàma* es: 1.º divisible y transmisible; 2.º expuesta a variaciones cuantitativas y cualitativas; 3.º sensible a cualquier impureza que luego transmite inmediatamente a su soporte; 4.º peligroso en cuanto se desprende de su soporte habitual.

El *ɲàma* de un individuo consta de distintos *ɲàma* recibidos cuando se le engendra (padre, madre, antepasados, a quienes «representa»)[16], cuando recibe sus nombres (antepasados que le corresponden)[17], o sus divisas[18]. Todas estas parcelas componen la base de su fuerza vital, enriqueciéndose o padeciendo alteraciones a lo largo de los plurales acontecimientos de su vida: la enfermedad y la tristeza menguan el *ɲàma*, en cambio la felicidad lo aumenta. Las variaciones pueden ser de origen físico o moral: el agotamiento producido por el trabajo, disminuye las fuerzas del cuerpo provocándole una pérdida de agua y, por lo tanto, una pérdida de *ɲàma;* se puede recuperar bebiendo. El simple hecho de llamar a alguien por uno de sus nombres, puede aumentar en él el correspondiente *ɲàma*. De hecho, veremos que el mecanismo de la palabra es esencialmente una acción sobre la fuerza vital de los individuos.

4. Los principios espirituales, a los que hasta la fecha se les llama «almas»[19], por carecer de un término más adecuado, ascienden a ocho[20]. El término dogon *tɔ̀rɔ* que los identifica, es

[13] Vocablo extraído directamente del bambara *n(i)-ya-ma;* acerca del concepto bambara, véase Dieterlen: *Essai...*, p. 67 y Zahan: *La dialectique du verbe...*, p. 133-134.

[14] M. Griaule: *Masques dogons*, p. 160.

[15] *Les Ames*, p. 75.

[16] Sobre el *nani:* véase Dieterlen: *Les Ames*, capítulo, IV. Se trata del antepasado muerto, que otorga al niño parte de su fuerza vital para «renacer» en él parcialmente *(nani:* significa «venido al mundo»). En lo sucesivo, el mencionado niño ofrecerá sacrificios al difunto.

[17] Véase III, III, *Les noms.*

[18] Véase *infra*, III, V.

[19] En las anteriores publicaciones dedicadas a las nociones de la personalidad de los dogon, se considera la noción de *kikinu*, desde un punto de vista mítico. Intentamos averiguar por nuestra parte, qué realidad psicológica ocultaba.

[20] Esta cifra apareció únicamente tras practicar plurales sondeos en la investigación. Se reseñaron dos en primer lugar (Griaule: *Masques dogons, Dieu d'eau;* Dieterlen: *Les Ames)*, luego cuatro (Griaule: *Nouvelles recherches);* los ocho se recogen en su totalidad en Dieterlen: *Parenté et mariage*, p. 111. De hecho, la noción de *kikine* es mucho más compleja y difícil de captar que la de *nàma*.

kikínu; presenta una repetición de la raíz, cosa que se confirma con mayor claridad en el dialecto tómbo, donde se dice *kíndu kíndu*. Los dogon relacionan esta palabra con *kínu*, «nariz, soplo, vida», puesto que estos principios actúan en forma de viento y penetran en el individuo mediante la respiración[21]. Se dividen en dos grupos de cuatro[22], asignados al cuerpo y al sexo respectivamente; son varones *(ána)* o hembras *(yà)*, «inteligentes» *(sáy)* o «torpes» *(bòmɔnɛ)*, pudiéndose trocar este último vocablo por *búmɔnɛ*, «rastrero», lo que supone otro juego de palabras puesto que los principios torpes los soporta la sombra de la persona, que se «arrastra» por el suelo (y a la que llaman «bestia» porque «imita todos los movimientos del cuerpo sin poder actúar con autonomía»). Los ocho *kikínu* son gemelos y van emparejados de dos en dos, lo que para los dogon equivale a una repetición del vocablo[23].

Veamos primero, lo que significan para nuestros informadores, estos distintos principios «organizadores» de la persona, y con qué los asocian cuando observan la vida psíquica. Acto seguido, intentaremos componer una tabla del «yo», siempre y cuando nos lo permitan los datos dogon.

a) *Kikínu* del cuerpo *(gòdu kikínu)*

1.º «Inteligente, varón» *(sáy ána):* con sede en el cerebro *(kù:bɔnu*, «médula de la cabeza»); se le relaciona con «los espíritus» *(yìru)*[24], es decir con la inteligencia, la «reflexión» abstracta *(ásubu)*[25]; «la voluntad» *(dì:ɲɛ)*, y en definitiva, con lo que nosotros llamamos las facultades intelectuales. Es varón porque «el hombre es más inteligente que la hembra».

2.º «Inteligente, hembra» *(sáy yà)*. Anida en la cabeza del

[21] Otros juegos de palabras: *kè:ne*, «organizar» (ya que los *kikínu* organizan la persona), *kine*, «hígado» y *kini:*, «sombra», que algunos de ellos utilizan como soporte.

[22] El valor simbólico de dichas cifras así como el de la distribución por pares, ha sido tratado por M. Griaule en *Dieu d'eau*. Tendremos ocasión de volver a hablar de ello.

[23] No conocemos otro ejemplo de esta repetición «gemela». La duplicidad en dogon, señala más bien la repetición o la intensidad.

[24] Vocablo traducido siempre en plural por nuestros informadores, aunque su forma corresponda a un singular.

[25] Sobre este vocablo, véase *supra*, p. 29, nota 13.

hígado y corresponde a todo lo que para los dogon significa *kíne é:lu*, «hígado suave», y que abarca la alegría, el amor, el cariño, todos los sentimientos agradables. Por lo tanto, representa el aspecto positivo de la afectividad. Es hembra porque sus manifestaciones se desarrollan más en la mujer.

3.º «Torpe varón» *(bòmɔnɛ ána)*. Reside en la oscuridad y provoca la ira, todos los sentimientos violentos que se oponen a la razón y que en dogon se expreesan mediante *kíne bánu*, «corazón rojo». Es varón porque es por naturaleza más violento que la mujer.

4.º «Torpe hembra» *(bòmɔ yà)*. Reside en la penumbra (la parte más clara que rodea la oscuridad)[26] corresponde al aspecto negativo de la afectividad: *kínɛ gɛ̀ũ*, «corazón negro», rencor, celos, odio, emociones nefastas (miedo)... Es un principio femenino porque suele más bien aparecer en la afectividad femenina.

b) Kikínu de sexo *(ɔ̀gɔ kikínu)*

1.º «Inteligente, varón». Reside en el páncreas. Se le identifica con la «buena sangre» *(ilí:ɛ̀du)*, eufemismo en sustitución de la semilla del hombre que provoca la concepción en la mujer. Por lo tanto, supone el aspecto efectivo de las relaciones sexuales.

2.º «Inteligente, hembra» *(sáy yà)*. Relacionado asimismo con el páncreas, corresponde al «buen deseo» *(dá:ru ɛ̀du)*, a una compenetración física y afectiva entre el hombre y la hembra. Supone por consiguiente, el lado afectivo de las relaciones sexuales.

3.º y 4.º «Torpe, varón» y «torpe, hembra»: representan, por el contrario, la «mala sangre» *(ilí: mɔ̀ɲu)* y el «mal deseo» *(dá:ru mɔ̀ɲu)*, que equivalen a los dos aspectos del acto sexual fallido: falta de compenetración entre la pareja, impotencia momentánea del hombre; en la mujer, provoca las menstruaciones. Se manifiestan en los órganos sexuales, pero también se relacionan con el bazo.

Aunque no deseemos demorarnos en mayores comentarios, sepamos únicamente que según los datos reseñados anteriormente, la personalidad parece estar sometida a la acción de ocho «polos de identificación»[27] que parecen neutralizarse de dos en dos. Mas no se los concibe como si estuvieran estáticos; intervienen factores

[26] De hecho, se la llama «marca del *kikínu*» *(kikínu yàla)* Consideran que la penumbra es hembra, porque es «más débil» que la oscuridad.

[27] Expresión que nos sugirió el doctor B. This.

de movimiento, constituyendo precisamente lo que llamaríamos la vida psíquica, son los desplazamientos de los distintos *kikínu* entre el organo del cuerpo puesto que parece estar vinculado a sus manifestaciones, por reacciones fisiológicas, y un lugar ajeno a la persona, en donde permanecen en reserva hasta el momento en que las circunstancias psicológicas por las que atraviesa su portador, les obligara a manifestarse. Veamos cuales son los distintos «itinerarios».

a) Kikinu del cuerpo

El hombre lleva siempre consigo su «k. inteligente varón», puesto que lo que más utiliza es su razón, mientras que su «k. inteligente hembra» permanece en reserva en el agua del estanque familiar[28]. El reparto ocurre a la inversa en el caso de la mujer, puesto que se deja llevar más por sus sentimientos que por la razón.

Los principios «torpes» del cuerpo se relacionan con el culto denominado «totémico»[29] y que se refiere a las distintas partes del cuerpo del Monitor Nommo, sacrificado y descuartizado (y luego resucitado) para alcanzar la reorganización del universo. Al «varón» le «vigila» un animal correspondiente al «interdicto totémico» de la familia, y la «hembra» reside dentro del santuario, en el agua que se halla dentro de la piedra hueca *(tòŋo)* y de donde escapará si el agua se agota. Esto corresponde al hombre; en el caso de la mujer, el reparto se efectúa en sentido contrario.

Los *kikínu* se propagan siempre en forma de viento, pero no siempre resultan invisibles. Se manifiestan en la mirada y les da su expresión. Los ojos del hombre inteligente brillan y «atraen» a los de su interlocutor, debido al impetu de su «k. inteligente varón»; cuando nos observa, nos vemos obligados a desviar la mirada, cual si tuviéramos el sol de frente. El amor se refleja en los ojos, por eso se suele decir que una joven agacha los ojos ante la mirada de su enamorado. Los *kikínu* «torpes» pueden notarse, asimismo, en los ojos, mas siempre resultan visibles en la oscuri-

[28] A cada familia le corresponde un estanque particular en los aledaños de la aldea: desempeña un papel importante, sobre todo como «depósito» de los principios espirituales de la familia.

[29] Sobre las razones de semejante denominación y sobre las características generales de dicho culto, véase G. Dieterlen: *Les Ames*, p. 222 y ss. y *Note sur le totémisme.* Para la descripción del santuario, véase S. de Genav: *Le Binou Yébéné*, p. 13 y ss. Para un ensayo de interpretación estrutural, ver *infra*, III, IV.

dad, puesto que es su materialización «torpe» y «rastrera» a la vez[30].

Cuando el «varón» se decide a actúar, va a sentarse sobre la cabeza de la persona y empieza a girar sobre sí mismo, con el fin de enmarañar las ideas y rechazar la razón. Esta se refugia en la espalda de su dueño, hasta que pasa la crisis. El calor producido por el remolino, desciende hacia el corazón, hasta conseguir tornarlo rojo; éste calienta a su vez el hígado: las palabras hierven y se precipitan, sobreviene la cólera. En cuanto al principio hembra, éste penetra por vía del aire que respiramos, pasa a los pulmones que se hinchan y éstos, a su vez, agitan el corazón. El hígado se «columpia» y ese movimiento provoca la salida del «k. inteligente hembra» que se coloca sobre el hombro derecho (para el hombre) o izquierdo (para la mujer). Las palabras que manan de la boca, se tornan amargas como la hiel del hígado[31].

A veces se experimenta una tristeza nostálgica y un malestar, sin que se sepa la causa exacta. Entonces se suele explicar alegando la ausencia prolongada del principio «inteligente», que habita en el estanque. La mujer, al ser más intuitiva, nota a menudo dicha ausencia, bajo la apariencia de un sueño premonitor: se le ha olvidado un objeto cerca del estanque, o bien siente que el propio Nommo la está llamando. Al día siguiente, irá a sacar agua del estanque familiar (a menudo más alejado que el consabido manantial) y, al beber ese agua, tanto su marido como ella misma, recobrarán los principios que les falta, renovando las «palabras» correspondientes[32]. Acto seguido, los *kikínu* regresarán a su ámbito acuático.

El comportamiento normal de los *kikínu* puede verse alterado por la pérdida momentánea y brutal del «k. inteligente hembra» (afectividad). A semejante estado emocional se le llama precisamente «pérdida del *kikínu*» *(kikínu ma:náy)*. A raíz de un golpe, el hígado lo rechaza mediante el principio de signo contrario, sin que le sea posible seguir el proceso habitual de espera o regreso al estanque; está «extraviado». La mujer, es por naturaleza, más propensa a las emociones que el hombre; se dice que su hígado «mal encajado», se balancea sin tregua y expulsa fácilmente el *kikínu*.

[30] No hemos podido resolver la aparente contradicción existente entre la información según la cual los *k.* «torpes» están en la oscuridad, «adheridos al cuerpo», y la que los sitúa en el santuario. Puede ser que la oscuridad solo suponga una pauta.

[31] Por consiguiente, el corazón desempeña un papel importante en la acción de los dos principios nefastos del cuerpo: se torna rojo y se calienta cuando sobreviene la cólera, se columpia en las emociones y los malos sentimientos. Puesto que posee la facultad de latir más a prisa a la menor emoción, consideran que el corazón es la sede del impulso y el que inspira los actos irreflexivos. «Si sigues tu corazón, te perderá» dice el refrán: *(kíne dɔ̀nɔ úo dimiá:u-ye, úy susúyɛsɛ)*. La mujer sigue con mayor facilidad los impulsos de su corazón; cuando un hombre es impulsivo se dice que le «cuelga» el corazón, como a ella; lo mismo ocurre con un individuo susceptible. Dicen que para no caer en la desgracia, hay que seguir al hígado).

[32] Sobre la relación entre los *kikínu* y las palabras, véase p. 61. Apuntemos que de esta forma la mujer renueva los principios complementarios de la pareja cuyo equilibrio corre por su cuenta.

b) *Kikínu* de sexo

Los *sáy* están relacionados con los altares individuales llamados *jábiɛ* y *kú:tògolo*. El primero corresponde al cuerpo y el segundo al cráneo del individuo[33]. Ambos se consagran al término de la circuncisión, en cuyo momento la persona del interesado se halla definitivamente «organizada» y está teóricamente preparada para la vida sexual. El culto que se le rinde a dicho altar, fomenta la fuerza vital; si un individuo omite ofrecer un sacrificio a su cuerpo, se tornará torpe, se lastimará fácilmente, no tendrá éxito en sus proyectos, perderá dinero, etc. Además, su altar, al carecer de fuerza para poder fomentar el «k. inteligente hembra», las relaciones sexuales serán deficientes e infructuosas. Si es la mujer quien desatiende semejante altar, padecerá menstruaciones más largas y abundantes. Al ofrecer un sacrificio al altar de la cabeza, para fortalecer la voluntad y los «espíritus», conservará el otro principio *sáy* del sexo (varón para el hombre, hembra para la mujer).

Los principios «torpes, de sexo» residen en los propios órganos sexuales, pero sus efectos se relacionan con el bazo, sede del rencor, de las «palabras malsonantes», de la humillación[34]. Pero al parecer, ambos representan el residuo de cuanto haya sido evacuado por cada individuo mediante la circuncisión o la excisión; es decir, la feminidad del hombre o la masculinidad de la mujer[35].

Al entrar en acción, rechazan los correspondientes principios «inteligentes». Para el hombre, éstos se trasladan a los testículos,

[33] Con respecto a la descripción de dichos altares y del culto que representan, véase Dieterlen: *Les Ames*, p. 77 a 84.

[34] Analizaremos el papel del bazo en el siguiente capítulo.

[35] Véase M. Griaule: *Nouvelles Recherches*, p. 428. Recordemos que dicha interpretación de la circuncisión y de la excisión, desde entonces admitida como «clásica», ha sido expuesta por vez primera por M. Griaule en *Dieu d'eau*, capítulo 24, «La double âme et la circoncision».

que se «hinchan». En cuanto a la mujer, se refugian en los pechos que empiezan a engordar (principio varón) y en los riñones, tornándose éstos dolorosos (principio hembra); ambas manifestaciones anuncian el inicio de las menstruaciones.

Para mayor comodidad, nos proponemos resumir estos datos en un cuadro en el cual el *kikínu* conllevará el elemento del

	kikínu	Equivalente psicológico	Residencia teórica	Organo de acción	Lugar de espera
Cuerpo	+ △	razón	H cabeza M estanque	cerebro —	espalda —
	+ ◯	afectividad buena	H estanque M hígado	hígado —	hombro { H derecho M izquierdo
	– △	anti-razón	H animal prohibido M santuario	cráneo —	sombra —
	– ◯	afectividad mala	H santuario M animal prohibido	hígado	penumbra
Sexo	+ △	dinamismo sexual procreación	H altar de cabeza M altar de cuerpo	páncreas —	H testículos M pechos
	+ ◯	amor, deseo	H altar de cuerpo M altar de cabeza	—	H testículos M riñones
	– △	frigidez esterilidad (=reglas)	H sexo M —	bazo —	(permanecen en los órganos sexuales)
	– ◯	desacuerdo importancia sexual	H sexo M —	bazo —	—

\+ significa «inteligente« *sáy)*
– significa «torpe» *(bóm.ɔnɛ)*
△ significa «varón» *(ána)*
◯ significa «hembra» *(yà)*
H significa «para un hombre»
M significa «para una mujer»

psiquismo con el que podemos relacionarlo, según la descripción dogon, su residencia teórica, el órgano relacionado con su acción, así como su ámbito de espera cuando se retira ante el principio opuesto.

Ahora nos dedicaremos a examinar de nuevo estos datos de la encuesta que nos ocupa, para ver si podemos hacer resaltar las estructuras insertas en éstos.

Lo primero que salta a la vista al observar el cuadro, es que los dogon consideran que no puede segregarse la vida psíquica de las manifestaciones psicológicas que ésta provoca; lo cual explica la relación existente entre los elementos de su personalidad y determinados órganos del cuerpo[36].

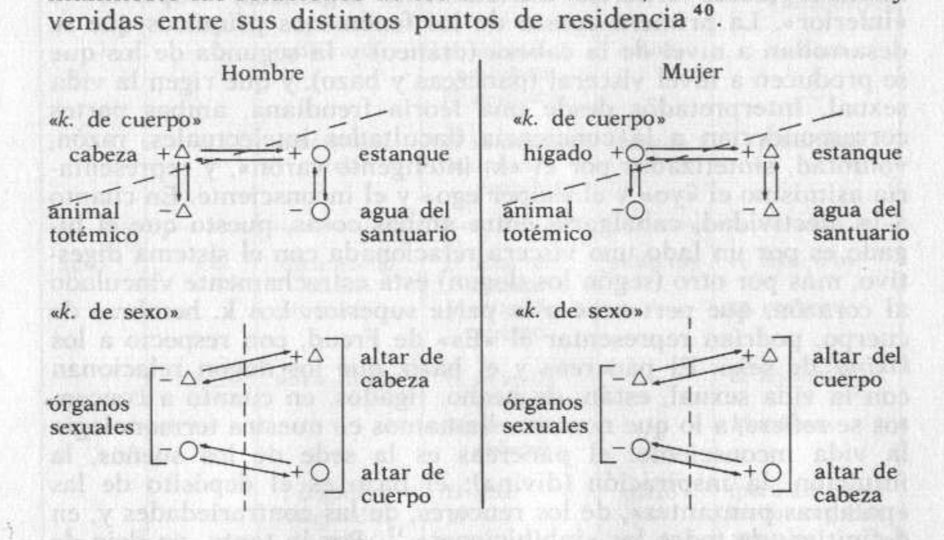
Desde este punto de vista psico-fisiológico, el hombre aparece como si estuviese netamente dividido en dos partes, que podrían llamarse (desde criterios estrictamente orgánicos) «superior» e «inferior». La primera consta de los fenómenos psíquicos que se desarrollan a nivel de la cabeza (cráneo) y la segunda de los que se producen a nivel visceral (páncreas y bazo), y que rigen la vida sexual. Interpretados desde una teoría freudiana, ambas partes corresponderían a la conciencia (facultades intelectuales, razón, voluntad, sintetizadas por el «k. inteligente varón», y representaría asimismo el «yo» y el «super ego» y el inconsciente. En cuanto a la afectividad, cabalgaría entre ambas cosas, puesto que el hígado es por un lado una víscera relacionada con el sistema digestivo, más por otro (según los dogon) está estrechamente vinculado al corazón, que pertenece a la parte superior. Los k. hembras de cuerpo, podrían representar el «Es» de Freud, con respecto a los *kikínu* de sexo. El páncreas y el bazo, que los dogon relacionan con la vida sexual, están, de hecho, ligados, en cuanto a conceptos se refiere, a lo que nosotros llamamos en nuestra termonología la vida inconsciente: el páncreas es la sede de los sueños, la intuición, la inspiración (divina); el bazo es el depósito de las «palabras punzantes», de los rencores, de las contrariedades y, en definitiva, de todas las «inhibiciones»[37]. Por lo tanto, no deja de ser interesante el que los dogon consideren que el éxito de la vida sexual dependa de dichos órganos. Hemos de reseñar, asimismo, que cada *kikínu* «inteligente» está vinculado a un principio «torpe» que le sirve de «sombra» que actúa en sentido contrario, con el propósito de provocar el «fracaso» de los actos que inspira.

[36] Unicamente se nombra en el cuadro el más importante de los referidos órganos, mas otros también participan, tal y como lo veremos más adelante.

[37] En 1954, Manda nos dijo que el «bazo es el corazón del *kikínu* torpe hembra»; entonces no comprendimos todo el alcance de semejante información y que hoy resulta claro.

Puede que debamos buscar ahí el equivalente de la diferencia existente entre consciente/inconsciente, teniendo en cuenta que los dogon relacionan el revés de las facultades mentales (*kikínu* de cuerpo) con la oscuridad, doble estúpido de la persona, que sólo se limita a emular sus actos, caricaturizándolos[38].

Habrá que recalcar otro contraste fundamental, correspondiente a los principios varón o hembra, dentro del mismo individuo, hombre o mujer, con preponderancia de uno u otro, según el sexo real de la persona. El hombre es un ser razonable, pero que también es capaz de no razonar, y la mujer un ser sensible, cuya sensibilidad suele desvirtuarse fácilmente. Mas para comprender como actúan los principios de signo contrario, como se equilibran y se compensan, o, por el contrario, como se combaten, dentro del propio individuo[39], hemos de hacer otro cuadro que ponga de manifiesto las relaciones de los *kikínu* entre sí, así como sus idas y venidas entre sus distintos puntos de residencia[40].



[38] Sabemos que lo que Jung llama «sombra» es «la otra parte de nosotros mismos», la que rechazamos e ignoramos.

[39] Podemos considerar que el conjunto de los *kikinu*, de sus desplazamientos y de sus intervenciones en el comportamiento de un individuo, constituye su carácter, lo cual le distingue de otro Ego, otorgando a su personalidad su color particular. En dogon, varios vocablos señalan el «carácter»: *kàru* es el carácter nato, que determina el destino y está inscrito en las líneas *(kàru)* de las manos y de los pies, y, por lo común, en todo el cuerpo; *jigu* significa el carácter adquirido, la costumbre.

[40] La línea de puntos representa el límite de separación entre el cuerpo y el mundo exterior; las flechas dobles indican la acción antagonista de los *kikínu* entre sí, mientras que la llave indica, por el contrario, una acción complementaria.

Advertimos enseguida que si el individuo posee invariablemente dentro de sí mismo un principio de signo positivo y de su mismo «sexo», se debe únicamente a eso que los dogon llaman «cuerpo» (lo que para nosotros significa, en el caso que nos ocupa, las facultades mentales y la conciencia); por el contrario, su sexo conlleva los dos *kikínu* opuestos, de signo negativo. Esto parece sugerir que si el ser humano consigue eliminar la ambivalencia existente en cuanto a conciencia, ésta se mantiene, en cambio, desde una proyección sexual (en sus más profundas raíces inconscientes) y supone una causa de desequilibrio, de ahí la necesidad de relacionar los elementos positivos de la vida sexual con los altares personales, siendo estos depósito de fuerza vital (obtenida mediante los sacrificios que en ellos realizan), y representan una especie de desdoblamiento reforzado de la persona. Puede considerarse esta asociación como una forma de compensar la segregación entre la vida psíquica consciente y la vida sexual, origen de la división de los *kikínu* en dos grupos distintos; al volver a insertar la razón y la voluntad en la vida sexual, de ésta se nos presenta como un intento dinámico por asegurar el equilibrio del individuo, constantemente amenazado por la ambivalencia. No obstante, dicha ambivalencia no ha podido ser eliminada totalmente; esto explica el hecho de que los *kikínu* «torpes de sexo» (a pesar de la circuncisión y la excisión, pues se suponía que su misión era descartarlos de la persona), permanezcan cual residuo en los órganos sexuales y provoquen a veces una impotencia momentanea en el hombre (es decir: una pasividad femenina), y la frigidez o las reglas en la mujer (es decir: el rechazo a procrear, que puede ser interpretado como una forma de agresividad masculina); en definitiva, cada cual se niega momentaneamente a asumir su condición sexual predominante[41].

Por lo que a vida consciente respecta, vemos, en cambio, que la ambivalencia queda disgregada de forma más eficaz, puesto que es el estanque el que cuida de la sensibilidad del hombre (amenaza para su razón) y de la razón de la mujer (amenaza para su sensibilidad), es decir: el agua-madre, en el preciso lugar en que vino al mundo el ser humano[42]. En cuanto al principio de mismo «sexo», pero de signo contrario, que amenaza el equilibrio psíquico, es el animal totémico quien cuida de él. Ahora bien, sabemos que dicho animal es algo así como el «gemelo» del hombre,

[41] Es la explicación que pensamos dar por cuanto pueda resultar anómalo en nuestro cuadro: las reglas, fenómeno exclusivamente femenino, acompañadas de un signo varón, y la impotencia masculina acompañada de un signo hembra.

[42] Acerca de esta asociación, véase *infra*, p. 114.

en el ámbito zoológico[43]. ¿Acaso por el hecho de atribuirle dichos *kikínu* nefastos, debemos argumentar que se trata de un símbolo del oscuro sentimiento animal del hombre, instinto al que debe enfrentarse para asegurar su condición de varón?[44]. Debemos considerar asimismo la oposición existente entre estanque/agua de santuario. Sabemos que el primero se fusiona con las aguas matrices y, por lo tanto, con la madre; la segunda parece estar totalmente relacionada con el agua de lluvia, puesto que el pilón de piedra que la contiene conlleva asimismo «hachazos de lluvia» o «pedruscos de tormenta»[45]; de hecho, el culto totémico está relacionado con la lluvia. Ahora bien, la semilla del cielo que fecunda la tierra es varón[46]. Por lo tanto, podemos ver en ambas aguas otro aspecto del contraste hombre/mujer. Sin embargo, aún no logramos captar con claridad el por qué se les atribuyen los principios hembra del hombre y varón de la mujer, respectivamente. Podemos preguntarnos, finalmente, por qué razón se relacionan los principios nefastos con el culto totémico; puede que se deba a que este culto va dirigido al Monitor Nommo condenado a muerte y descuartizado (mientras se le resucita en el estanque y aparece eternamente vivo). Al otorgarle dicho estado una impureza relativa, podría estar vinculado a algo nefasto, aún cuando su misión fuera impedir que se cause daño alguno.

ESTATUTO PARTICULAR DE DETERMINADOS INDIVIDUOS

La anterior descripción, así como los comentarios que nos ha sugerido, se aplica a individuos normales. Mas los dogon han tenido a bien observar que ciertos individuos constituyen una excepción, reflejando su comportamiento un psiquismo distinto.

Por ejemplo, determinados hombres presentan características femeninas: intuición, hipersensibilidad, emotividad, inestabilidad... Se dice que en estos casos, el «*kikínu* inteligente hembra de cuerpo», vence a la razón, como en el psiquismo femenino. Esos hombres son propensos a tener «crisis» que les identifican como

[43] Véase M. Griaule: *Dieu d'eau*, p. 154.

[44] Como lo demuestra el mito del «Zorro pálido» (véase *infra*, p. 112). Sobre la lucha entre los animales y la humanidad, véase, asimismo, C. Calame-Griaule y Z. Ligers: *L'Homme-hyène*.

[45] Material neolítico que desempeña un gran papel en los ritos de lluvia; cf. G. Dieterlen y S. de Ganay: *Le Génie des eaux*, pp. 30 y ss.

[46] Los dogon asocian *ána*, «lluvia», con *ána*, «varón».

candidatos para desempeñar la función de sacerdote totémico[47]. He aquí como los dogon describen el mecanismo de la crisis: La provoca Nommo, por lo tanto, el *kikínu say yà* se coloca sobre la cabeza del interesado para «desarraigar» su *kikínu sáy ána* que se resiste, lucha y se niega a salir; el sacerdote repite sus movimientos y sus gritos salen por su boca; el hombre tiembla con todas sus fuerzas y es preso de un tremendo ataque de hipo. El *kikínu*, razonable, acaba por salir, y se dirige hacia el estanque bajo forma de viento, arrastrando al sacerdote tras de sí. Durante la crisis se comporta como si «hubiese perdido su espíritu», ya no sabe lo que hace ni lo que dice; vaticina a menudo. Al concluir la crisis, siente un tremendo cansancio y le duelen todas sus articulaciones.

Sin llegar a ponerse del todo en trance, el sacerdote puede sentirse incómodo, triste sin causa justificada, incapaz de trabajar; interpreta semejante estado depresivo como un «extravío» de su «*k.* inteligente hombre»[48], el cual se pasea entre su persona y el estanque, sin conseguir localizar a ninguno de los dos, porque durante el camino se ha tropezado con un ser maléfico[49], quien le obligó a detenerse y a desviarse, provocando, por lo tanto, el malestar de su poseedor. El sacerdote penetra entonces en su santuario y toca una campanilla de hierro, rogándole a Amma (Dios), a Nommo y al antepasado de los sacerdotes totémicos, para que «lo vuelvan a encauzar por el buen camino»[50].

Dicho comportamiento revela la inestabilidad y el desequilibrio interior. La lucha entre los dos *kikínu* antagonistas durante la crisis, representa la lucha entre la razón y la afectividad, causa de semejante desequilibrio[51]. El sacerdocio es precisamente el medio hallado por la sociedad para canalizar en beneficio del grupo esas

[47] Estas crisis se llaman *s'ǒ*, «temblor». Por lo que respecta a las referencias relacionadas con el sacerdocio, véase *supra*, p. 45, nota 29.

[48] Hemos visto con anterioridad, que ese estado nostálgico, característico de la sensación de ausencia del *kikínu*, era propio de las mujeres.

[49] Alma de un muerto, cuyo alivio de luto aún no se celebró, o bien animal nocturno (hiena).

[50] «Amma recibe la bendición de la mañana; Nommo recibe la bendición de la mañana; Binou Sérou recibe la bendición de la mañana. Estoy perdido , pónganme en el camino» *(áma ága yá:mo, nɔ̀mɔ ága yá:mo, binu sɛ́:ru ága yá:mo, múy manáy, ódu-nɛ múy kúno)*.

[51] El desequilibrio procede esencialmente del hecho de que el sacerdote es un hombre para quien la relación de las fuerzas psíquicas acontece al igual que para una mujer. Su razón habita permanentemente en su persona, al igual que en todos los seres varones, mas está constantemente perturbada por las intrusiones de su afectividad. Los dogon acatan perfectamente las características femeninas del sacerdote, siendo testigos de ello numerosos detalles rituales; así pues, cuando proceden a su entronización, lo cubren con un taparrabo, al igual que una mujer.

fuerzas psíquicas, las cuales, entregadas a sí mismas, podrían llegar a ser peligrosas, tanto para el individuo como para su entorno.

Existe otra categoría de individuos poseedores de un estatuto particular, en cuanto a relaciones espirituales respecta. Se trata de los «hombres impuros» *(íneũ puru)* en oposición a los «hombres vivos» *(íneũ ɔ̀mɔ)*[52] y cuyo «*k.* torpe hembra de cuerpo» reside permanentemente en el santuario totémico[53]. Sólo podemos entender su significado examinando su estatuto social.

Se dice que estos individuos son los descendientes de los primeros iniciados míticos, descendencia que se hace mediante los *nani:* sucesivos que transmiten el *ɲàma* de dichos iniciados. «Puesto que, en cierto modo, su *ɲàma* forma parte de la impureza, pueden estar en contacto con ciertas impurezas, corriendo pocos riesgos (cadáveres, mujeres con menstruación, gran máscara); en cambio, dicho contacto afectaría sobremanera al *ɲàma* de los *ineomo*. De hecho, están habilitados para desempeñar ciertas funciones sociales y religiones prohibidas para estos últimos»[54], es decir, que «el hombre impuro» desempeña un papel prácticamente preponderante durante los funerales. Está encargado de todo cuanto se refiere al cadáver que está lavando, que luego viste y traslada a la necrópolis[55]; se ocupa asimismo de la construcción y de la reparación de la casa reservada a las mujeres con menstruación[56]. Dada la particular fortaleza de su *ɲàma*, ya que al ser impuro no puede contaminarse aun más, consume impunemente el fonio (terminantemente prohibido para «los hombres vivos»), así como los alimentos que se ofrecen durante los funerales[57].

Si observamos el cuadro de los elementos del «yo», comprobaremos que al «*k.* hembra de cuerpo» se le atribuyen las emociones y sentimientos desagradables, incluso el asco, la repugnancia y el terror que inspira a todo individuo normal, el contacto con los muertos o con las cosas prohibidas. Aseguran que para el «hombre impuro» dicho principio reside permanentemente en el santuario, lo que significa que sigue estando ausente de su psiquismo activo y, por lo tanto, es incapaz de sentir esas desagradables reacciones afectivas. Ahora bien, dicha impermeabilidad también resulta necesaria para las funciones que desempeña, e igualmente

[52] Sobre esta distinción, véase Dieterlen: *Les Ames*, pp. 86 y 136.
[53] Dieterlen: *Parenté et mariage*, p. 113. Un *íne pùru* es, asimismo, incompleto con respecto a las semillas de las clavículas: sólo hay siete en vez de ocho.
[54] Id., *Les Ames*, p. 86.
[55] Id., *Ibid.*, p. 137.
[56] Id., *Ibid.*
[57] Id., *Ibid.*, p. 136.

es indispensable para la sociedad, que cierta categoría de individuos pueda acatarlas. Resulta interesante reseñar que se les nombra por herencia, lo cual les permite acostumbrarse pronto a sobrellevar sus escrúpulos; además, el hecho de sentirse plenamente inmunizados debe facilitarles la labor.

Si intentamos reconsiderar globalmente al ser humano, luego de analizar sus componentes, observamos: un soporte material, el cuerpo, separado del mundo exterior, pero estrechamente relacionado con él, merced a la constante circulación de los cuatro elementos; al igual que la tierra para con sus semillas, este cuerpo conlleva los elementos de su fecundidad, que resultan ser asimismo, los de su subsistencia; lo riegan los ríos, al igual que ocurre con la tierra, así como el fluido del *ɲàma* que le proporciona su ímpetu vital; el vaiven de los componentes psíquicos, de los *kikínu*, asegura el contacto espiritual entre el mundo y el «yo». Por lo tanto, la persona no está cerrada, sino abierta al mundo que penetra por todos sus poros, por decirlo de alguna forma. Otro elemento sorprendente: la dualidad del ser; la ambivalencia varón/hembra se halla en el núcleo del «yo», y a pesar de los esfuerzos de la sociedad por eliminarla, vuelve a surgir bajo distintas formas, pero siempre como factor de desequilibrio. El pensamiento dogon se halla dominado por ese sentido del dualismo, necesitando clasificarlo todo por pares opuestos y complementarios. La clasificación de los elementos de la persona nos brinda un ejemplo característico.

¿En qué forma el «yo» se relaciona con otros «yo» semejante? ¿Qué parte de sí mismo proyecta hacia el exterior? ¿Cómo actúa sobre los demás? Ahora que conocemos al sujeto parlante, podremos comprender su «palabra».

B. LOS COMPONENTES DE LA PALABRA

La palabra, cual manifestación humana fundamental, es como la proyección sonora de la personalidad del hombre en el espacio; procede de su esencia, puesto que por su mediación puede relevarse su carácter, su inteligencia, su afectividad. Como expresión psíquica individual, la palabra es asimismo el resorte de la vida social, el canal por donde se comunican dos «yo». Por esta razón, los dogon la consideran como una emanación del ser, semejante a sí mismo en todas sus partes.

1. El *cuerpo* de la palabra está constituido por el sonido, la materia sonora *(mì:)* formada por los cuatro elementos, al igual que el cuerpo humano:

— el agua *(dì:)* es tan necesaria para la vida de la palabra como para la del cuerpo del hombre, de los animales y de los vegetales. Si se carece de saliva, a consecuencia del calor y la sed, se habla con dificultad; entonces se dice que la palabra esta «seca» *(sɔ̀ mà:)*; el hecho de beber le devuelve su fluidez; al referirse a una palabra que «resbala» bien, que se expresa con facilidad, dicen «palabra húmeda» *(sɔ̀ : ɔ́lu)*[58]. Además, el agua es el soporte de la vibración sonora que va moviéndose, siguiendo una línea helicoidal [59]. El encabriado representa el camino del agua al tiempo que el del verbo. Según los dogon, la palabra puede resultar visible en el vapor de agua que se condensa alrededor de la boca cuando el aire es frío. El elemento agua es tan fundamental en la formación del verbo, que durante mucho tiempo nos pareció que constituía su naturaleza más profunda, pero de hecho no basta para producirlo, ha de combinarse con los demás elementos;

— el aire *(ò:ɲõ)* que respira el hombre, también es necesario; los pulmones juegan un papel importante en su mecanismo. Es el origen de la vibración sonora y se encarga de trasladar, asimismo, el vapor de agua cargado de sonido;

— la tierra *(mìnɛ)* es el elemento que brinda su «peso» y su significado a la palabra. Representa el sentido *(tìe)* de las palabras; al ser el equivalente del esqueleto del cuerpo humano, supone la estructura del discurso. Ella es la que distingue la palabra del ruido, puesto que no se puede concebir palabra alguna sin un mínimo sentido (como mucho, una palabra incoherente emplea, sin embargo, vocablos del lenguaje común); pues, de lo contrario, sólo supondría un conjunto de sonidos inarticulados que forman un «ruido»;

— el fuego *(yáũ)* es el calor de la palabra; depende de las condiciones psicológicas en las que se halla el sujeto parlante: cuando está de mal humor o excitado, su palabra es «ardiente»; a la tranquilidad se le atribuye una palabra «fría» [60].

[58] Véase la expresión «verter la palabra al igual que el agua» para decir «charlar».

[59] M. Griaule, *Dieu d'eau*, p. 27.

[60] Semejantes distinciones pueden resultar artificiales. Sin embargo, suponen una realidad para los dogon; les parecía inconcebible no poder localizar los cuatro elementos en base a todo cuanto vive.

Por lo tanto, y a niveles distintos, los cuatro elementos resultan indispensables para la formación de la palabra; mas su utilización varía según la naturaleza de ésta, es decir, según como la emplee el sujeto parlante. Por ejemplo, cuando arrecia el viento (respiración profunda y jadeante, correspondiente a la emoción, la ira, el miedo) suele ir acompañado por el fuego, prescindiendo del agua y de la tierra (la saliva se reseca y las palabras resultan incoherentes). Por lo que respecta al mecanismo, estudiaremos más detalladamente el empleo de los elementos y sus consecuencias, en relación con los «desplazamientos» de las distintas categorías de discursos.

La palabra contiene, asimismo, el «aceite», procedente del de la sangre, y que le confiere su untuosidad y su encanto; contra más contenga, más agradable resultará escucharlo. Las voces de las mujeres poseen más «aceite» que las de los hombres. El aceite es un elemento que afecta tanto al timbre de voz como a la naturaleza de las palabras pronunciadas: lo cierto es que no se pueden concebir palabras amables expresadas con voz bronca [61]. El canto y la música suponen un gasto máximo de aceite.

También se habla de las «articulaciones» *(dìgu)* de la palabra, al referirse a la coordinación de las palabras entre sí, así como la consecución de las ideas en el razonamiento. El sabio, al ser un hombre de bien, «conoce la palabra por sus articulaciones» *(sò: dìgu-le ígi"vɔ)* [62].

La palabra posee un sexo, al igual que el ser humano; dicha noción de sexo se relaciona, en este caso, con el tono del sonido. Por lo general, se consideran femeninos los sonidos altos y ascendentes, y como masculinos los sonidos bajos y descendentes; el sistema resulta complicado si se toma en consideración la relación existente entre unos y otros sonidos. Por eso, y a pesar de la delicadeza de la percepción auditiva de los dogon, resulta difícil determinar una escala musical [63].

El conjunto del lenguaje consta de una mezcla de sonidos hembras y varones, tal y como le ocurre a la música con las notas hembras o varones. Por otro lado, a la palabra del hombre se la llamará «varón» y a la de la mujer «hembra», aunque ambas empleen sonidos varones y hembras. Las distintas modalidades de

[61] El aceite ha de ser acompañado de agua. Para corroborar semejante afirmación, nuestros informadores recordaban que hay que echar siempre un poco de agua cuando se cuece carne con aceite, de lo contrario, se tornará muy dura.

[62] Lo mismo se dice del músico que jamás se equivoca al empalmar ritmos y canciones en una ceremonia.

[63] Véase *infra*, IV, II.

la palabra son, asimismo, varones o hembras, según su carácter. Finalmente, se clasifican las lenguas o dialectos dentro de una u otra categoría, según criterios de pronunciación o de musicalidad[64].

La utilización de los cuatro elementos resulta distinta, según el «sexo» de la palabra; por regla general, la palabra del hombre, más predispuesta a la cólera, posee mayor dosis de viento y de fuego (elementos varones), en cambio la de la mujer, posee más agua y más tierra (elementos femeninos); lleva, asimismo, más aceite, puesto que su timbre de voz es más alto y su cuanto más dulce. Dichas distinciones conllevan nociones éticas de las que hablaremos a menudo, pero que también reseñaremos aquí: la palabra «varón» se relaciona con «la mala palabra» *(sɔ̀:mɔ̀ɲu)*; el hombre habla con voz bronca y potente, con rapidez e impaciencia. Su palabra corresponde a la época seca, época en la que el tiempo es seco y caluroso, en la que los hombres tienen poco trabajo y tiempo para charlar (y pelearse) en las reuniones que se celebran al abrigo de la plaza del pueblo. Es cuando reinan la sequia y la masculinidad, la esterilidad y la mala palabra. En cambio, la palabra de la mujer es suave y pausada; su tono de voz es poco elevado, porque es paciente. A ella le corresponde la razón húmeda, época del trabajo en común para las cosechas venideras; se habla poco y suavemente, uno se muestra complaciente para con los demás. El agua humedece y enfría la tierra como los espíritus de los hombres. Es el reinado de la buena palabra y de los gestos fecundos[65].

2. Al igual que las del ser humano, las «semillas» de la palabra son el símbolo de la fecundidad. Se habla de «palabras sin semillas» *(sɔ̀: í:tólo)*[66] para referirse a una palabra vacía, sin interés, que no despierta eco alguno en el oyente y por lo tanto, no tendrá repercusión fecunda alguna en el terreno de las relaciones humanas[67].

[64] Por ejemplo, el dialecto *tómbo* es femenino; resulta menos nasal y menos áspero que el de Sanga que es masculino. Los Tombo son unos cantantes de gran renombre y sus canciones se conocen en todo el país dogon.

[65] Esto no resulta una contradicción con respecto a la noción de «mala palabra» femenina, que siembra la discordia, debiendo hacer el hombre alarde de gran paciencia para enfrentarse a ella. La cuestión de la ambivalencia de la mujer se tratará *infra*, III, II.

[66] Expresión que puede traducirse, asimismo, por «palabra sin hijos», dado el doble significado del vocablo *í:*. La «palabra sin alimento» *(sɔ̀: já tólo)* es una expresión equivalente, puesto que la buena palabra «alimenta el cuerpo» (véase, *infra*. p. 81).

[67] Veremos más adelante en qué sentido la palabra resulta fecunda en el plano de la procreación, mas puede serlo, asimismo, en otros planos; por ejemplo, la enseñanza oral fecunda los espíritus.

3. El *ɲàma* de la palabra depende del que le corresponde al sujeto parlante; le da fuerza y autoridad convincentes. Aquel que tiene poca fuerza vital habla poco y no se le atiende. Al igual que el *ɲàma* de la persona, la sangre del cuerpo traslada el de la palabra, lo que en definitiva significa que depende del elemento agua; eso lo demuestra el hecho de que aquel que tiene sed habla con voz tenue y carente de autoridad. El agua ingerida, le confiere al verbo su *ɲàma;* la cerveza lo incrementa aún más porque la fuerza del agua incluye la del mijo. Cuando el *ɲàma* de la persona está cargado de impureza, ésta se transmite, asimismo, a su palabra. Por eso no se debe hablar sin antes purificarse, ya que se corre el riesgo de transmitir dicha impureza.

4. Finalmente, la palabra, al igual que el hombre, posee ocho *kikínu,* clasificados de la misma manera. La noción de *kikínu,* aplicada a la palabra se refiere al tono en el que se expresa, y que justamente se relaciona directamente con el psiquismo; consta tanto de los tonos lingüísticos como de la entonación afectiva, lo que supone, en definitiva, todas las modalidades y variaciones capaces de modificar la emisión de la palabra[68]. Estos distintos tonos están representados por el vocablo *mí:*, palabra que ya conocemos y que se emplea para referirse a la «voz» en términos generales, pero que en este caso, se aplica al timbre de voz, a la altura y finalmente al tono. Si, por lo tanto, la palabra *sɔ̀:* abarca todas las posibilidades de la palabra enfocada desde un punto de vista significativo (intelect.), el vocablo *mí:* acumula todos los aspectos sonoros (percepción). Los *kikínu* de la palabra, se clasifican de la forma siguiente, en relación con los de la persona, siguiendo la totalidad de sus desplazamientos:

kikínu varones:

Cuerpo: + *mì:pó* o *déme*, «voz gruesa» o «pesada», tono grave.
− *mì: tólo*, «voz fuerte y malhumorada»
Sexo: + *mì: dú:nu* o *sùŋunu*, «declinación (descenso) de la voz».
− *mì: ɔ̀mu*, «voz podrida», nasalización.

kikínu hembras:

Cuerpo: + *mì: kelé* o *ùdi*, «voz clara (alta)».
− *mì: yɔ̀ru*, «voz débil».
Sexo: + *mì: úlu*, «tono ascendente».
mì: yàla, «voz que se pasea», tono medio.

[68] La expresión «mirar los kikínu de las palabras» *(sɔ̀: kikínu yɛ̀nɛ)* se emplea cuando se desea juzgar dos opiniones contradictorias; de hecho, podemos percatarnos de su veracidad a juzgar por el tono de los interlocutores.

La distinción entre los tonos varones y hembras radica en los criterios que determinan, asimismo, el sexo de la palabra. La gravedad o el carácter descendente del tono, son masculinos, mientras que los tonos agudos o ascendentes son femeninos. También entra en juego el timbre de voz, así como la fuerza de emisión. Lo que en francés llamamos «alzar la voz» o «bajar la voz» (fuente de equívocos cuando se estudia la altura musical de los sonidos), corresponde a un tono varón (expresión de la cólera) y a tono hembra (debilidad, dulzura), respectivamente. Tres de esos *kikínu* se refieren únicamente a la altura (tono alto *úlu*, bajo *dú:nu* e intermedio *yàla)*. Dos están vinculados tanto a la noción de altura como a la de timbre (tono grave *pò* y tono claro *kelé);* la nasalización *ɔ̀mu* sólo supone un problema de timbre; los dos últimos *(tólo* y *yɔ̀ru)* enfocan principalmente la fuerza de emisión[69].

Las variaciones de altura y de intensidad, se hacen compatibles con cualquier timbre de voz (claro, grave, nasal). Pero una misma palabra no puede ser a la vez grave y alta, clara y nasal. Un hombre puede utilizar los tonos ascendentes, característicos de las mujeres, y a su vez, una mujer puede emplear los tonos bajos. Mas una mujer posee rara vez un timbre de voz grave o un hombre una goz aguda, a menos que exista alguna anomalía física. En cuanto a «la voz que se pasea», se dice que es femenina porque, según parece, existe un juego de palabras acerca del significado de *yàla*, «pasearse»: la palabra de las mujeres se pasea, hablan en cualquier sitio y de cualquier manera, sobre cualquier tema.

La «voz podrida» plantea ciertos problemas. Se trata de una emisión nasal de la palabra, sea de forma provisoria (cuando se está constipado) o permanente (voz gangosa)[70]. Se la llama «podrida», porque parece que una parte de los sonidos permanece atascada entre la nariz y la garganta, sin poder escaparse[71]. Ahora bien, todo cuanto respecta a la podredumbre, conlleva para los dogon gran carga de afectividad negativa; junto con su manifestación más desagradable, el mal olor, la podredumbre está estrechamente vinculada a la muerte. Para poder comprender el

[69] Unicamente los tonos alto *(úlu)* y bajo *(dú:nu)* corresponden realmente a lo que llamamos «tono» en lingüística. Los dogon los distinguen bastante bien, mas siempre resulta difícil saber si hablan del tono o de la entonación.

[70] Propio de ciertos individuos o de ciertos instrumentos (como, por ejemplo, la flauta con lengüeta batiente de los cabreros, IV, II). Ciertas notas emitidas por instrumentos que no resultan gangosos, sino que están mal afinados, pueden llamarse asimismo «podridas».

[71] El timbre de voz cambia cuando se está resfriado. Cuando el resfriado está «maduro», también se dice en dogon que la «nariz se ha podrido» *(kínu ɔ̀may)*.

porque se relaciona la voz nasalizada con el «k. torpe varón de sexo» de la palabra, debemos examinar el nexo existente entre los principios espirituales de la persona, los de la palabra y las modalidades del discurso relacionadas con éstos.

De hecho, el discurso (y el tono que se emplea para expresarlo) varía según el estado psíquico del sujeto parlante, es decir, para los dogon, según el *kikínu* que prevalece en él cuando está hablando y que inspira sus palabras. Así es como deben interpretarse dichos equivalentes. Los datos cosechados, nos han permitido establecer el siguiente cuadro:

Cuerpo:	△ +	palabra de cordura, *sɔ̀: dàbulu*[72].
	○ +	«buena palabra», amable y alegre, *sɔ́:ɛ̀du*.
	△ −	cólera «mala palabra», *sɔ̀: mɔ̀ɲu*.
	○ −	«palabra prohibida», amarga, *sɔ̀: gàdu*.
Sexo:	△ +	«palabra de nacimiento», *í:nòmu sɔ̀:*[73].
	○ +	«palabra de noche», *yàŋa sɔ̀:*, palabras de amor.
	△ −	«palabra de mujeres con reglas», *yà:ū pùnulu sɔ̀:*.
	○ −	«querella, discusión», *bar'ā kámada kóro kéru sɔ̀:*[74].

El individuo no dispone únicamente de estas palabras, puesto que el cuadro de clasificación consta de cuarenta y ocho. Pero son estas palabras fundamentales, esenciales para poder manifestar la vida psíquica y las demás categorías pueden adherirse de forma más o menos directa; asimismo, los *kikínu* representan los polos de identificación de la persona y explican todo su comportamiento.

Veamos ahora las relaciones existentes entre los tonos de las palabras y las palabras en sí; deberíamos añadir que se trata de una comprobación.

Cuerpo:	△+	tono grave, varón; voz de hombre hablando normalmente; razón, palabra de cordura.
	○+	tono ascendente; voz clara de mujer; alegría, afectividad, buena palabra.
	△−	tono fuerte, voz de hombre enfurecido; cólera; mala palabra.
	○−	tono débil; voz débil y baja de mujer; tristeza, rencor; palabra amarga, prohibida.

[72] Lit. «palabra boca abajo»; se trata de la palabra de ciencia. Todas estas palabras se analizarán detenidamente en la clasificación general (II, II).

[73] Se trata de las palabras que se pronuncian para «ponerse de acuerdo» con una mujer con quien uno desea casarse (ver p. 176).

[74] Lit. «palabra de la mordedura del arca por el insecto *bar'ākámada*». Este nombre procede de un episodio mítico que se estudiará en la p. 172.

Sexo:

- △ + tono descendente, voz pausada, varón; palabras galantes anteriores al matrimonio; procreación.
- ○ + tono ascendente, femenino: amor, deseo; palabra de noche expresando el amor.
- △ – «voz podrida», nasal; esterilidad y reglas, expresando una actitud masculina en la mujer (negativa para procrear).
- ○ – palabra que se pasea, tono medio; impotencia sexual y falta de compenetración, pelea; actitud femenina del hombre.

Los equivalentes, que en la primera parte de la tabla, aparecen con toda claridad, se justifican igualmente en la segunda, siempre y cuando se tome en cuenta que a menudo se dice de las palabras de pelea que «no tienen camino» y que, por otra parte, las más veces son los propósitos desconsiderados de las mujeres (en opinión de los hombres) los que provocan las riñas; por lo tanto, resulta válido el último equivalente.

Podemos traducir los contrastes de distinta forma:

voz grave/voz clara (contraste de timbre)	⟶	razón/afectividad.
voz fuerte/voz débil (contraste de intensidad)	⟶	cólera/tristeza
descenso/subida (contraste de altura)	⟶	galantería/amor
voz podrida/voz vagabunda (formas anormales)	⟶	esterilidad/impotencia

Por consiguiente, dichos contratos son generalmente complementarios. Todos estos cuadros, trazados según datos de los dogon, ponen de manifiesto la lógica implícita del sistema.

Podríamos extrañarnos al ver que a un principio varón le corresponde la palabra de las mujeres con menstruación; pensamos haber superado dicha anomalía al considerar dichas menstruaciones como un rechazo inconsciente a procrear, y por lo tanto, como una actitud masculina de la mujer, procedente de la ambivalencia original no del todo eliminada. ¿Mas cual es la relación entre la esterilidad y la podredumbre, evocada por la «voz podrida»? La esterilidad es el equivalente de la muerte, puesto que tanto la una como la otra es, a su manera, el rechazo de la vida. Ahora bien, el ímpetu dinámico de la sociedad dogon se ha propuesto asegurar la supervivencia del grupo, multiplicando los nacimientos. Todo cuanto supone un impedimento para la procreación, supone un paso hacia la muerte. Una voz «podrida» cambia de timbre y se desvía de su función de palabra viva. Una mujer con menstruación, se desvía de su función femenina de procreación.

5. Características varias.

Por lo tanto, la palabra se concibe a imagen de una persona humana, pero a pesar de su concreta realidad, no resulta visible (salvo en el caso del vaho condensado alrededor de la boca). A pesar de su carácter invisible, posee cualidades materiales que no son únicamente sonoras. En efecto, para los dogon, la palabra posee un «olor» [75]: sonido y olor, cuyo origen común es vibratorio, se asemejan mucho, hasta tal punto que en dogon se dice: «oír un olor» *jìŋu ké:nie* o *ɛ̀gɛ)* [76]. La «mala palabra» brinda al oyente una impresión desagradable que asocia a la que produce un mal olor. Y resulta que para los dogon, todo mal olor evoca la idea de la muerte. La mala palabra «no lleva semillas» «ni vida»; en vez de ayudar a vivir, aporta como un tufo de muerte. De ahí el significado de la expresión «oír el mal olor de tu palabra es malo para mí» *(sɔ̀: mɔ̀ŋu úo jìŋu-gɔ ké:nie-go ma:n ɛ̀dila)*. En cambio, la palabra benéfica huele bien *(jìŋu ɛ̀:lu)*; posee un olor vivo, un olor a aceite y a cocina, lo que para los dogon supone el más delicioso de los perfumes puesto que evoca tanto el alimento como la fecundidad: las dos formas de la vida [77].

Se considera la palabra como un alimento [78]; por lo tanto, tendrá un «sabor» distinto, según su naturaleza. Así pues, la verdad es «amarga como el cailcedrato» [79], la buena palabra «dulce como la miel» *(sɔ̀: ɛ̀:lu y'ēy-gin vɔ)*; la del griot, al igual que la sal, dan sabor a sus palabras *(gɔgɔ̀nɛ aŋa ɛ̀:lu nɛ́ū-gin vɔ)*; la mala palabra es «como el pimiento para el hígado» *(sɔ̀: mɔ̀ŋu kíne tébutɛ̀-gin vɔ)*, etc.

6. Vida y muerte de la palabra.

Al igual que una persona, la palabra nace, vive y muere, pero de forma indefinida, puesto que muere y recobra vida a cada

---

[75] Además de un color; se habla de «palabra blanca» *(sɔ̀:pílu)* para referirse a la palabra sincera que procede de un «corazón blanco».

[76] Relacionan el olor con la palabra; camina formando un torbellino, cual la llama o el viento que la traslada. Sin embargo, no creen que penetre en el oído.

[77] Más adelante hablaremos del simbolismo sexual del aceite y el papel que desempeña en la procreación. Tanto los jóvenes como las jovencitas se ungen con una mezcla de cebollas asadas y manteca de karité, para aumentar su atractivo sexual.

[78] Alimenta merced a su aceite, a su agua, a sus semillas. Se dice: «La buena palabra alimenta mi cuerpo» *(sɔ̀: ìdu gòdu ma kɔ̀sɛ)*; una palabra vana carece de «alimento» *(sɔ̀: já toló)* o «sin carne» *(sɔ̀: náma toló)*.

[79] La corteza de cailcedrato es muy amarga, lo cual explica su papel en las purificaciones. La verdad suele ser amarga para aquel que la está escuchando, pero también purifica: «la verdad es amarga, el que la dice expone su vida» *(náná gá:li: vɔ, nána sɔ̀ynɛ kínu vomo pàsɛ)*.

instante, al antojo del que habla o se calla. Al igual que la del ser humano, la muerte de la palabra consiste en la pérdida de sus *kikínu* que salen por la nariz del locutor para marcharse a sus residencias, sobre todo al estanque, en donde, al parecer, «conversan con Nommo». El estanque familiar, es de hecho, el gran depósito de las palabras de toda la familia, y cuando se extrae agua de este último y acto seguido, se lleva el cántaro a la casa, «todas las palabras resultan renovadas».

La boca del que calla, está seca; si empieza de nuevo a hablar, vuelve a tener saliva, por lo tanto, las palabras recobran vida y, merced a semejante aportación de agua, recuperan sus principios espirituales *(kikínu* y *jàma)*. Cuando no tiene bastante saliva, tiene que beber agua para volver a infundir vida a su palabra. Los principios espirituales de la palabra bajan hasta la garganta con el agua y se dedican a «humedecer» las palabras que son como semillas secas dentro del cuerpo. Antes pues, de analizar el mecanismo de la palabra, podemos intuir que su acción puede compararse con una germinación.

Capítulo III

LA PALABRA EN EL CUERPO HUMANO

It was natural to say that the speeches of a man who pepnútai *are themselves* pepnuména. *They come forth with the breath that is intelligence in them, they are part of it, and the listener puts them, takes them into his* thumós, *thus adding to his store, his knowledge. They pass from lung to lung, mind to mind.*

(R. B. ONIANS, *The Origins of European thought*, p. 67)

El análisis del epígrafe, nos muestra que para los dogon, los componentes de la palabra se hallan difuminados por el cuerpo humano, junto con los de la personalidad. De hecho, el verbo extrae del cuerpo del locutor sus cuatro elementos constitutivos, son los «desplazamientos» de sus principios espirituales los que determinan los matices de la entonación, son las variaciones del *nàma* de la persona las que otorgan fuerza a su palabra. Para que se pueda emitir una palabra, ha de operarse una síntesis entre estos distintos elementos; los órganos del cuerpo intervienen en dicho mecanismo.

Puesto que los órganos están vinculados a manifestaciones psico-fisiológicas particulares, pueden decirse que las distintas clases de palabras están «en reserva» en los correspondientes órganos. Mas se trata de una manera un tanto sencilla de presentar las cosas. Existe una relación simbólica entre el órgano, el papel que desempeña dentro de la psicología de la persona y la naturaleza de las palabras. Por ejemplo, las «palabras de ira» se relacionan con el corazón, puesto que el vínculo simbólico lo proporcionan las ideas de calor (el corazón es rojo, palpita como el fuego, la ira lo calienta, la sangre circula más a prisa y el rostro se torna congestionado) y de desorden (aumento y desorden de las pulsaciones) [1].

[1] «Cólera», se expresa en dogon por *kíne bànu*, «corazón rojo».

Consideraremos primero el papel que desempeñan los órganos en la «fabricación» de la palabra, y la forma en que la recibe el auditor, una vez emitida.

FORMACION DE LA PALABRA

1. CEREBRO

De él procede la decisión de hablar. La cabeza se responsabiliza de todas las palabras, está «encargada» de ello *(duiáy)*. Las buenas palabras dependen del cerebro en sí, pero las palabras de discordia proceden del cerebelo.

El cerebro se comunica con las clavículas por mediación de la laringe, merced a una membrana que puede abrir y cerrar. Los informadores definían dicha membrana como «una carne dura y fina» y la llamaban «carne sentada» *(náma ded'ā)*, correspondiente al nombre general que se le da a todas las membranas. No pudimos identificarlo exactamente. Puede que se tratara de las cuerdas vocales, puesto que responden perfectamente a la definición de «membrana que se abre y se cierra»[2].

2. CLAVICULAS

Dentro de la persona, desempeñan el papel de granero tal y como lo confirma su nombre: *áɲi: gùyɔ*, «granero de la semilla de acedera»[3]. Además de ser custodiadoras de los principios espirituales del hombre, representados por las ocho semillas simbólicas, son asimismo, las custodiadoras de la palabra. Las clavículas suponen el origen de la fuerza vital del individuo y la de su palabra.

[2] Pero también otras membranas unen la laringe a las cuerdas vocales. Por otro lado, la parte posterior de la tráquea también es una membrana que llega hasta la laringe, el nervio laríngeo se halla más cerca de las clavículas, pero la definición «carne dura y fina» es más adecuada para una membrana que para un nervio. «En la clavícula hay una membrana como una puerta, que el cerebro abre y cierra» *(áni:gùy-nɛ náma ded'ā t'ā-go kú: bónu pínilu)*.

[3] Véase G. Dieterlen: *Correspondances cosmo-biologiques*. El mimbre está a la cabeza de las ocho semillas debido a su antiguo papel de alimento complementario en época de hambre.

Las semillas que ahí permanecen simbólicamente, están inmersas en un agua que permite su germinación. Dicha germinación en constante potencia, supone la fuente de energía del ser humano; el *ɲàma* que se origina circula luego en el cuerpo junto con la sangre. El depósito de fuerza vital representado por las semillas de las clavículas se mantiene mediante los alimentos consumidos, y particularmente mediante los cereales que forman su base. Así pues, piensan que «el *ɲàma* de las semillas consumidas es el que conserva las palabras». En efecto, el que no come no tiene fuerzas para hablar.

Cuando el agua de las clavículas está serena, las semillas y las palabras que conllevan están reposando; es el silencio[4]. Cuando se desea hablar y que la palabra escogida por el cerebro empieza a bullir en el hígado (ver párrafo siguiente), la presión provocada por el inflamiento de los pulmones, envía el vapor del agua hasta las clavículas; de estas últimas depende en definitiva su emanación o su no-emanación, puesto que encierran una especie de «voluntad» (la cual, al parecer, sería inconsciente, mientras que la del cerebro es consciente) que les concede el «permiso» para expresarse. Si se concede dicha autorización, el vapor de agua regresa a los pulmones y sale por la boca; de lo contrario, la palabra regresa al corazón, éste se torna colorado y la devuelve al bazo, como se verá más adelante.

Por lo tanto, la palabra recibe su *ɲama* en las clavículas, así como parte de su elemento agua, puesto que el resto procede de la sangre.

3. HIGADO

Este órgano desempeña un papel fundamental en los conceptos psico-fisiológicos de los dogon y sobre todo en el mecanismo de la palabra. Es el órgano por excelencia, *kíne nà*, «el órgano-madre»; a veces se le llama *kíne* a secas, aunque a veces resulte necesario puntualizar si se trata del corazón o del hígado[5].

El hígado es realmente el eje de la persona. Por analogía, se utiliza la palabra *kíne* para designar el núcleo central. el interior

[4] Hay que saber distinguir este silencio apacible que se debe únicamente a la ausencia de palabra, del silencio forzado que procede del hecho que se han «recogido» palabras que iban a pronunciarse.

[5] En la expresión *kíne bánu*, «corazón rojo», que se refiere a la cólera, aluden efectivamente al corazón. Los Dogon traducen a menudo *kíne* por «corazón» cuando se trata del hígado.

de un objeto. Se dice «hígado del pie», «hígado de la mano» *(kúbɔ kíne, nùmɔ kíne)* cuando uno se refiere a los puntos centrales de la planta del pie y de la palma de la mano, los cuales, para los dogon, suponen el centro de unión de los vasos sanguíneos y sirven de puerta de salida al *ɲàma* [6].

Los dogon son perfectamente conscientes de la importancia que suponen los intercambios bio-químicos acaecidos en el hígado, así como de su relación para con el equilibrio orgánico [7]. Puesto que el hígado reacciona ante todo cuanto le acontece al individuo, lo relacionan con la afectividad. Los individuos particularmente sensibles y emotivos tienen un «hígado mal encajado»; es una de las características de la mujer. A nivel del hígado, la palabra padecerá transformaciones e influencias decisivas.

La parte más importante del hígado es la cabeza *(dógu kíne,* «hígado que levanta la cabeza»); es la que se ofrece como sacrificio en un altar [8]. Se la relaciona con la alegría. En cambio la vesícula biliar *(gal'ā*, de *gá:lu*, «amargo») inspira la tristeza y el miedo, pero también la verdad «amarga como el cailcedrato». El hígado contiene agua y grasa, participando éstas en la formación de la palabra.

Bajo su forma esencial de agua, la palabra empieza a bullir en el hígado, desempeñando éste el papel de recipiente. El vapor va acumulándose. Dicha palabra en potencia, aún sin expresar, pero a punto de serlo, la comparan con los nubarrones de la lluvia que va a caer [9]. La grasa del hígado suministra a la palabra su «aceite»; éste va derritiéndose suavemente confiriendo a las palabras que se pretenden decir su untuosidad y su amabilidad. El sujeto parlante posee el *kíne ɛ́:lu*, «hígado suave», está contento y de buen humor. También se dice que su hígado está «despierto» *(kíne yemáy);* se dilata bajo la acción del calor suave procedente del corazón y hace «hervir» lentamente las palabras, que manan en forma de un ligero vaporcillo. Las palabras pronunciadas son buenas y sólo provocarán efectos afortunados. Por el contrario, si se está triste, el hígado permanece «dormido» *(kíne yeiáy)* y se contrae; no sobreviene ningún suave calor para derretir el aceite.

[6] Cuando el labrador hunde las semillas en la tierra con el pie, les transmite su *ɲàma* mediante el «hígado del pie». El sacerdote totémico que lanza las espigas de mijo a la muchedumbre, desde lo alto del santuario, cuando se celebra la fiesta de las semillas, da su *ɲàma* mediante el «hígado de la mano».

[7] El hígado es una de las partes más agradables de consumir en la carne de la mayoría de los animales, lo cual tiene su importancia para los Dogon.

[8] De ahí su nombre tómbo de *ɔ̀mɔlɔ kínde,* «hígado del altar».

[9] Se compara a menudo la palabra con la lluvia, *mì:*, «voz», se relaciona con *mì:*, «llover».

Al no contener dicho aceite, la palabra carecerá de encanto [10].

Cuando se está encolerizado, el calor producido por el corazón es tan fuerte que el agua de la palabra bulle a borbotones, mientras que el aceite se caliente asimismo, demasiado; arde y salta cual la grasa en la lumbre. Por consiguiente, las palabras son ardientes y malas. La vesícula biliar les confiere su tristeza, arrojando bilis en el hígado.

Así pues, la palabra ha recibido en el hígado, aceite, agua, calor afectivo. Al llegar a ese nivel, recupera sus *kikínu* y recobra vida. Ahora está lista para salir y expresarse.

4. CORAZON

A veces se le llama *kíne* a secas, al igual que el hígado, puesto que está estrechamente relacionado con él, pero su nombre completo es *kíne dòno,* «sede del *sígi*» [11], o *kíne loló:m* (onomatopeya imitando el ruido de las campanitas de hierro cuya forma evoca cuando se le parte a lo largo) [12]. Desempeña el papel del hogar dentro del organismo, ya que es rojo y palpitante como el fuego; el calor del cuerpo procede de él. Provoca el hervor del agua de la palabra en el hígado, que está cerca y sobre el cual parece tener una repercusión directa. El corazón, al calentarse a consecuencia de la cólera, se torna rojo *(kíne bánu)* y late más fuerte («baila», *kíne gɔ̀:sɛ)*, caldeando a su vez al hígado y transmitiéndole su balanceo hasta conseguir ahuyentar al buen *kikínu* hembra: en este caso hace que el agua del hígado hierva demasiado fuerte y carboniza su aceite. Por lo tanto, la palabra recibe de él el elemento fuego.

[10] Teoría dogon del sueño: cuando se está durmiendo, el «aceite de la sangre» es espeso; hay que despertar suavemente al que duerme para que su aceite pueda derretirse; si se le despierta bruscamente, se siente molesto y manifiesta su mal humor. El frío y la muerte tienen efectos parecidos; agarrotan y contraen. Cuando la leche está cuajada, «está durmiendo»; la manteca que se está derritiendo se «despierta».

[11] El *sigi* es una ceremonia de hace sesenta años relacionada con la renovación del mundo; con esta ocasión, todos los hombres se acomodan sobre una silla de forma particular (ver Griaule: *Masques dogons*, liv. II; Leiris: *La Langue secrète*, chap. 1).

[12] También se le llama *kíne lóntoro,* «órgano ovalado». En *tómbo* se dice *kíne jìmɛ,* «órgano seco», porque recuerda un odre lleno. Por consiguiente debe su nombre a consideraciones referentes a formas, en oposición al hígado.

5. PULMONES

Como sede de la respiración, los pulmones (cuyo nombre *bù:du bá:du*, es una onomatopeya expresando la expiración y el inflamiento) aportan el elemento aire a la palabra. Al contraerse, expulsan el vapor del aire cargado de palabra, transformándolo en sonido a nivel de la laringe. Se los considera sobre todo como productores de palabras de ira (conjuntamente con el corazón), puesto que se trata de palabras que contienen un exceso de viento; al soplar sobre el corazón, lo calientan y provocan el mecanismo del hervor anteriormente descrito.

La «buena palabra» hincha primero el pulmón derecho y luego el izquierdo; la «mala» actúa en sentido contrario. Así comienza el movimiento espiral que propulsará el verbo hacia el exterior [13].

6. PANCREAS

Se le llama *kɔlɔ já júgu*, «conocimiento del intestino», puesto que se supone que vigila desde cerca el trabajo de la digestión y que posee un profundo conocimiento de los misteriosos intercambios bioquímicos, que ocurren en él [14]. Por ese motivo se le relaciona con la intuición, la adivinación, la premonición, al igual que con las fábulas y las adivinanzas que son una especie de «adivinación» y cuya contestación inspira saltando y dando golpes [15]. En él reside la «palabra interior» que corresponde al pensamiento intuitivo. De él procede asimismo, la palabra que se oye en los sueños.

El agua del páncreas enfría dicha palabra interior y, al enfriarse, queda condensada, no pudiendo salir. Para expresarse, deberá calentarla el corazón.

Pero el páncreas no sólo interviene en la palabra no expresada. También es un agente importante de la expresión oral, puesto que se encarga de «empujar» la palabra mediante sus pulsaciones, ayudándola a salir [16].

7. EL BAZO

Esta víscera contiene sangre negra y coagulada, que para los dogon es «mala» [17]. Ciertas personas se oponen a consumir el bazo de los animales que resulta difícil de cocer: la parte exterior se churrusca y lo de dentro permanece sanguinolento [18]. Además, el bazo se contrae cuando ocurre un disgusto. Todas estas razones hacen que se le considere como el órgano de todas las «inhibiciones», incluso diríamos de todos los complejos. Ya hemos visto el papel que le atribuyen los dogon en la vida psíquica, convirtiéndolo en la sede de los *kikínu* torpes de sexo. Por cuanto a la palabra respecta, éste recibe todas las «palabras cortadas» *(sɔ̀: kɛ̀-du)* o «cruzadas» *(sɔ: tíŋu)*, es decir, aquellas que le prohibieron pronunciar o que uno mismo reprime debido a un obstáculo psicológico, así como todas las malas palabras «rechazadas» por el hígado. Cortarle la palabra a alguien, supone una falta de educación muy grave; las palabras que no pudieron seguir su curso natural, van a parar al bazo (donde están representadas por la sangre negra que se hallan dentro) [19]; ésta se contrae, los pulmones se hinchan, se pone uno de mal humor, el corazón late más a prisa, provocando un aflujo de sangre; entonces manan palabras de discordia. Al presentarse como un generador de rencor [20], al bazo se le considera como el corazón del *kikínu* torpe hembra de cuerpo [21].

---

[13] Acerca del significado simbólico de la derecha y de la izquierda, véase *infra*, p. 290.

[14] Este concepto corresponde a la realidad; de hecho el páncreas desempeña un pepel importante en la digestión y resulta indispensable en el metabolismo alimenticio.

[15] En *tombo* el páncreas se llama «sede de la leche» *(íri đì: dóm)* o «sede de los cuentos» *(élumɛ dóm)*. Debido a su color blanquecino, se utiliza como depósito simbólico de la leche materna; por otro lado, tiene poca consistencia y no puede compararse con «la carne»; por consiguiente se le relaciona con los cuentos, «ni verdad, ni mentira». Además, la madre transmite a sus hijos la literatura oral.

[16] Una información no comprobada muestra el páncreas empujando al *kikínu sáy* varón que padece entonces una especie de trance. Este a su vez, empuja la palabra y sale con ella por la boca, tras pasar por las semillas de las clavículas.

[17] Ver *infra*, capítulo IV, para las distintas partes de la sangre.

[18] Esta repugnancia resulta mucho más significativa si se tiene en cuenta que los dogon, al carecer de alimentos, consumen todas las partes de los animales, excepto la vesícula biliar.

[19] Aunque los animales no puedan producir palabra alguna, se supone que pueden oír las palabras humanas y sentirse afectados por las mismas. Por lo tanto, las «malas palabras» también se depositarán en su bazo.

[20] «Rencor» se dice *kíne gǐũ*, «corazón negro». Parece ser que dicho nombre se aplica al bazo.

[21] Su nombre, *kíne làga*, «segundo corazón» (*làga* significa «otro» en *jámsay)* confirma dicha información.

8. LARINGE *(kínu-le gíru-le sùguru-le áŋa-le be vóy dígɛ,* «PLATAFORMA DE LA NARIZ, DE LOS OJOS, DE LOS OIDOS Y DE LA BOCA»)

Luego de la fase visceral, alcanzamos la expresión de la palabra propiamente dicha. El vapor del agua elaborado en las profundidades del cuerpo y cargado de significado, va a adquirir una consistencia sonora; dicha transformación sucede a nivel de la laringe. Consideran la laringe como el punto de conexión de ambos pulmones; ahí es donde se forma la «voz», desempeñando la laringe el papel de caja de resonancia.

9. BOCA

Dentro de la boca, la palabra padece sus últimas alteraciones antes de salir de la persona. La lengua, el paladar, los dientes y los labios moldean el sonido que se forma en la laringe y le otorgan sus propias características. Los sonidos se diferencian unos de otros. Al llegar a esa fase, la saliva brinda al verbo gran parte de su agua.

No parece que los dogon hayan establecido una teoría sobre la clasificación de los sonidos según sus características fonéticas [22]. No distinguen las vocales de las consonantes y aún sabiendo que los sonidos se modifican en la boca, no intentan clasificarlos según la disposición de los órganos que intervienen en su formación. Lo que les interesa es la altura relativa de dichos sonidos [23].

Los dientes son los «guardianes» de la palabra, y cada cual desempeña un papel relacionado con su forma. Los incisivos *(tónu gíru,* «dientes de delante») «cortan» las palabras (limando los de arriba); cuando nace un niño durante una discusión con otra

[22] Contrariamente a los Bambara (ver Zahan: *La Dialectique du verbe...*, pp. 51 y ss.).

[23] Hemos intentado averiguar si nuestros informadores atribuían un valor femenino o masculino a las distintas vocales; los resultados fueron los siguientes: *a* sería más bien masculino y no femenino; alegaron esta razón: los hombres contestan *avá:* y las mujeres *ɔwɔ̀:* cuando se les saluda, el primero se relaciona con *á:*, «coger» y el segundo con *óbo,* «dar», puesto que «el hombre coge y la mujer da»; además, o se pronuncia con boca redonda y el círculo es símbolo femenino, mientras que *a* se pronuncia con boca alargada, símbolo de fuerza. *i* sería femenino puesto que recuerda un alumbramiento (*í:* significa «niño»), *e* masculino por extrañas razones; finalmente *u* femenino puesto que la mujer, al no poder pronunciar el nombre de su marido, le llama *ú,* «tú». Se trata del resultado de la reflexión provocada a raiz de un tema inusual.

familia, se le da el nombre de *ínu gídu* «que sus dientes (es decir sus incisivos) detengan (las malas palabras)». Los colmillos *(áma làbu,* «tallados por Dios») intervienen en la ira: cuando se aprietan los dientes, la respiración pasa por los colmillos y la palabra se torna silbante. En cuanto a las muelas *(á ā bomú,* «pie de la mandíbula»), éstas mastican *(tɛtémɛsɛ)* las palabras e impiden que salgan cuando son malas.

Por lo tanto, he aquí la palabra totalmente formada; ha extraído su agua de las clavículas, la sangre y finalmente la saliva; su aire de los pulmones; su fuego del corazón; la tierra, significado del discurso, procede de todo el cuerpo, puesto que el estado psicológico que lo define está relacionado con los distintos órganos que intervienen en la formación del verbo, pero la responsabilidad recae sobre todo en el cerebro. El hígado proporcionó el aceite y el carácter afectivo (que se expresa en el tono, por lo tanto, los *kikínu);* las clavículas facilitaron las semillas y la fuerza vital. La palabra, constituida en las profundidades viscerales, asciende hacia la parte «inteligente» e incluso diríamos que «consciente». Llega hasta los pulmones en forma de vapor de agua para luego tornarse sonora al ponerse éstos en movimiento y recibe sus últimas modificaciones en la boca que se abre, para dejarla pasar. ¿Cuál será ahora su comportamiento en el mundo exterior?

EL CAMINO DE LA PALABRA

El movimiento transmitido a la palabra mediante el «hervor» del agua dentro del hígado, supone un movimiento vibratorio que se desarrolla en forma de espiral [24]. Por lo tanto, el camino de la palabra es igual que el del agua: «Lo que hierve da giros, la palabra habla en *ódu tɔ̀nɔlɔ*» [25]. De ahí que tanto la palabra como el agua se represente gráficamente por una línea en forma de ángulo [26]. El triplicado de la línea (ver Fig. 1) significa que la

[24] La importancia de la espiral en el pensamiento dogon, fue descubierta por M. Griaule en *Dieu d'eau;* describía la espiral como la propulsión helicoidal de la vibración, transportando a un tiempo el agua, la luz y el sonido.

[25] *váɲa jìgilɛsɛ, sɔ̀: ódu tɔ̀nɔlɔ sɛ̀:sɛ.* La expresión *ódu tɔ̀nɔlɔ,* lit. «camino en zigzag», se refiere a un baile que imita los andares ondulantes de la serpiente a cuyo ritmo las máscaras entran en la plaza pública.

[26] Esto ha sido desarrollado con todo detalle por M. Griaule en *Dieu d'eau*, p. 27 y *passim.* El agua corre serpenteando sobre la tierra, y formando ondas cual una

palabra surge simbólicamente de una semilla [27], constituyendo su germinación; es la imagen de aquella trinidad inseparable sin la cual no existiría vida alguna; agua, mijo y palabra [28]. Tanto la dirección y la forma de dichas líneas, como su sentido giratorio imaginario, varían según la naturaleza de la palabra expresada. De forma general, la «buena palabra« gira de derecha a izquierda, y la «mala» en el sentido contrario, según el movimiento iniciado en los pulmones, pero que de hecho había sido esbozado a nivel del hígado. Las tres líneas caminan paralelamente y se unen cuando sobreviene un silencio; entonces es cuando alcanzan el oído del oyente (Fig. 1 A).

La palabra de la verdad se mueve mediante una espiral regular y cuya dirección es rectilínea. Se la representa mediante tres líneas con espiguillas uniformes cuyos elementos resultan iguales en su totalidad [29]; se supone que la espiral se enrolla de derecha a izquierda y alcanza al oyente normalmente (Fig. 1 B).

En cuanto a la palabra falsa, la triple línea sigue una trayectoria curva [30] y no consigue llegar hasta el oyente, lo cual significa que, aunque la perciba, no llega a sentirla en lo más profundo de su ser. Gira en el «mal» sentido; es una palabra «vacía» y «sin semillas» (Fig. 1 C).

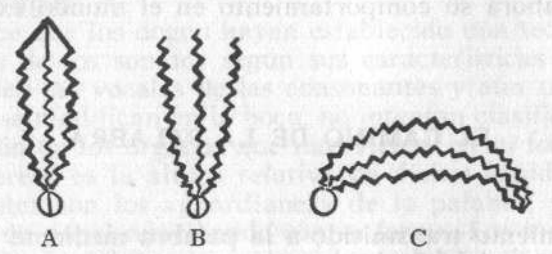


Fig. 1. El camino de la palabra.

La palabra circula de distinta forma, según la importancia relativa de los cuatro elementos que la componen. La palabra pausada y sensata, que conlleva una dosis armoniosa de los cua-

serpiente, bajo la acción del viento. La lluvia cae cual un torbellino y el vapor del agua caliente produce asimismo un remolino, etc...

[27] Acerca de las relaciones simbólicas de la palabra y de la agricultura, ver *infra*, p. 98.

[28] «Mijo, agua y palabra van juntos» *(yù:le dí:le sɔ̀:-le túmogo yà:sɛ).*

[29] «El que habla la verdad, el camino (de la palabra) va derecho» *(nàna sɔ̀ynɛ ódu de'ū yà: sɛ).*

[30] «El que crea la mentira es un camino encorvado» *(kakàlu màŋanɛ ódu gɔ̀nugi vɔ).*

tro, con predominio de tierra, se desplaza en espiral uniforme y en dirección rectilínea [31] (Fig. 2 C). Un exceso de viento y de fuego en la discusión, la obliga a trasladarse haciendo grandes eses irregulares y torcidas, asemejandose a una serpiente herida que se está retorciendo (Fig. 2 B); carece de tierra y de agua: las palabras son incoherentes, la boca abrasa, las palabras «queman». En este caso, la tierra ha sido el principal artífice; el hombre enfadado tartamudea, «le ahoga la palabra» *(sɔ̀:-le égay);* las palabras están «sin camino» *(ódu-nɛ, toló)* y el auditor capta mal su significado. Se dice que «cuando dos hombres se están peleando es como si sus campos se pelearan» [32], o bien «la pelea de dos hombres es la pelea de la tierra en *ódu tɔ̀nɔlɔ* torcido» [33]. Esto se debe al estrecho vínculo existente entre el labrador y su campo.

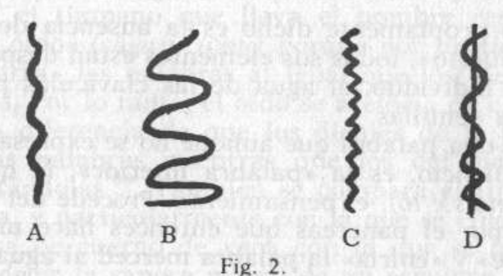


Fig. 2.
Diferencia entre la palabra ordinaria (C) uniforme y pausada, la palabra del grito (A) más ondulada, con «ángulos» más redondeados, la palabra de la ira (B) irregular y «azotadora» y el canto (D) que combina el agua y el aceite (ritmo y melodía) *(dibujos de demostración).*

Las palabras de viento, sin exceso de fuego, son aquellas que uno se niega a atender, como si carecieran de interés, diciendo «tus palabras son las mismas cosa que el viento» *(sɔ̀: úo-le ó:nô-le tumóy)*, puesto que pasan y se esparcen. Las palabras de reconciliación que surgen a raíz de una discusión, son palabras de agua e irrumpen tras las palabras de fuego: el ofendido, cuyo corazón se había tornado rojo y caliente, recibe agua y ésta lo refresca [34].

Una palabra puede carecer de agua y de aire, cuando el locutor está hambriento y sediento: respira con dificultad, la sa-

[31] «Los hombres que van a hablar la palabra, es la palabra de la tierra en *ódu tɔ̀nɔlc* derecho» *(íneū sɔ̀: sɔ̀:sɛ, mìnɛ sɔ̀: ódu tɔ̀nɔlɔ d'ū).*

[32] *íne lɛ̀y já:yɛsɛ, bɛ̀lɛy mìnɛ tùmɔ-le já:yɛsɛ aŋáy.*

[33] *íne jáy mìnɛ jáy ódu tɔ̀nnɔlɔ gɔ̀nu.*

[34] Más adelante, veremos cómo se concretiza esta idea en un rito sobre la imploración del perdón.

liva y la sangre se ven «disminuidas». Semejante palabra carecerá, asimismo, de «aceite» y de fuego, puesto que el locutor no puede mostrarse impetuoso. Unicamente el elemento tierra permanece invariable, puesto que el sentido de las palabras es el mismo; sin embargo, se habla con lentitud, más bajo y con dificultad. Si se tuviera que trazar el camino de las palabras, éste resultaría menos nítido.

EL SILENCIO Y LA PALABRA INTERIOR

El silencio propiamente dicho es la ausencia de palabras. El verbo está «muerto», todos sus elementos están desparramados en el cuerpo del individuo, el agua de las clavículas permanece serena sobre las semillas.

Mas existe una palabra que aunque no se expresa, sigue siendo distinta del silencio, es la «palabra interior», la que está en el corazón *(kíne-nɛ sɔ̀: tó)*, el pensamiento. Procede del corazón y del hígado, pasa por el páncreas que entonces hace una especie de «sueño»; «bate» y «enfría» la palabra merced al agua que contiene en su grasa. Una vez enfriada, la palabra ya no puede exteriorizarse en forma de vapor caliente; permanece en estado líquido y el corazón deberá calentarla si se le ofrece la ocasión de expresarse.

Cuando alguien se disponía a hablar, pero luego se retractaba, éste reserva la palabra que iba a salir; se dice que «humedece su palabra y la sujeta» *(sɔ̀: enɛrá: gɛ́:lɛ)*, es decir que la enfría con el agua del páncreas. Si lo hace porque le apetece *(kú: vòmo-le*, «con su cabeza» no siente ningún efecto desagradable, pero si le provoca una presión exterior, las palabras que entonces penetran por ese sistema, se dirigen al bazo, provocando malestar, cólera y rencor *(kíne gɛ̃ũ)* [35].

[35] En el cuadro de los equivalentes la palabra interior está relacionada con la formulación de las preguntas en la adivinación. De hecho, el adivino dibuja la «mesa» y piensa las preguntas, sin formularlas. Unicamente el día siguiente interpretará las respuestas y se las comunicará con palabras a su cliente.

EFECTOS DE LA PALABRA SOBRE EL OYENTE

Prosiguiendo su camino, la palabra alcanza su meta, es decir: el oyente. Claro que de no ser por él, jamás hubiera nacido; los dogon opinan que no puede existir mensaje alguno sin un oído para captarlo. Cuando alguien habla solo, se le trata de loco y se le pregunta con ironía «¿adónde está su compañero?» *(jú úo yagɔ̀y)*.

La palabra alcanza a la persona del oyente por mediación del oído. Penetra en él e inicia su camino interior hasta lograr su «asimilación»; de hecho, a partir de ese instante deja de pertenecer al locutor y se integra a la persona del oyente.

La capta el tímpano que lleva el nombre representativo de «dientes del oído» *(sùguru tònu)* porque por un lado es blanco y además «agarra» las palabras al igual que los dientes «agarran» los alimentos. Por lo tanto, el oído se asemeja en cierto modo a la boca, con la diferencia de que los dientes de la boca vigilan la salida de las palabras mientras que los del oído aseguran su entrada captándolas [36]. También se compara el tímpano con una tela de araña, y particularmente con la que se coloca en la punta de la ventosa de cuerno de vaca con la que se aspira la «mala sangre» (es decir la sangre negra) de un esguince. El tímpano es una «membrana» *(gùdu ded'ã)* que empieza a vibrar bajo el efecto de la palabra; por consiguiente, la vibración que se le comunica resulta más o menos potente según la naturaleza de la palabra; cuando ésta es mala, el tímpano intenta rechazarla vibrando con más ímpetu [37]. Ambos oídos reciben, asimismo, toda clase de palabras, más la mala penetra girando hacia la izquierda y la buena hacia la derecha.

La grasa que se halla tras al oído *(sùguru dúɲu)*, (raíz del oído) lubrifica la palabra, ayudándola a resbalar. Esta atraviesa luego los huesecillos *(sùguru pèleɲu)*, «cartílagos del oído), cuya materia cartilaginosa y blanda no supone un obstáculo para dejarla pasar. Llega finalmente a la laringe, donde se enfría y se condensa bajo

[36] Existe un vínculo simbólico entre las aberturas del cuerpo: existe una relación menos latente entre la oreja y el sexo (M. Griaule: *Dieu d'eau*, p. 98 e *infra*, cap. 4). ¿Acaso debemos pensar, con respecto a los «Dientes de la oreja», a la famosa «vagina dentada»? ¿Por qué no habríamos de hacerlo? puesto que si la oreja es un sexo, el sexo también es una oreja, tal y como lo demostraremos a propósito de la «fecundación de la palabra».

[37] La imposibilidad de rechazar las malas palabras se expresa en el refrán *sùguru bùrɔmòu*, «la oreja no puede escupir».

la doble acción de la saliva y del aire impulsado por los pulmones.

Al recobrar su forma original líquida, la palabra desciende dentro del cuerpo «por el camino del agua que se bebe» y riega los distintos órganos. Produce sobre éstos reacciones distintas, según su naturaleza.

La «buena palabra», en la que predominan el agua, la tierra y el aceite, refresca el corazón con su agua y alimenta el hígado con su aceite; éste la acepta, se dilata, «se despierta»[38] y expulsa, a cambio, palabras suaves. Sin embargo, la palabra de discordia que contiene un exceso de viento y de fuego, reseca y calienta el corazón, hace que el hígado se contraiga *(kíne kakámasɛ);* la vesícula vierte su bilis, el hígado expulsa la mala palabra y la envía al bazo, que se torna negro[39]. Parte de dichas palabras manan en forma de contestación a los insultos. El que oye las malas palabras padece un verdadero malestar físico: sentimiento de insatisfacción que se expresa diciendo que la mala palabra produce hambre y sed[40], sufrimiento, insomnio; en los casos graves, el hígado enferma realmente[41]. El que tiene el «hígado ligero», particularmente la mujer, se pone enfermo más fácilmente a consecuencia de la mala palabra; su *«kikínu* inteligente hembra» es expulsado del hígado que padece una especie de quemadura[42].

Los intestinos que no desempeñan papel alguno en la formación de la palabra, mantienen, sin embargo, uno en cuanto a su recepción. La «digieren» bajo la vigilancia del páncreas; seleccionan las palabras, extraen los elementos «nutritivos» y los distribuyen por el cuerpo; así pues se envía gran parte a las articulaciones.

El *ɲàma*, bajo forma de agua, se almacena en las clavículas donde riegan las semillas, provocando así un aumento de la fuerza vital de la persona.

---

[38] Se dice corrientemente *kíne ma à:,* «mi hígado ha cogido», en vez de «he aceptado», o «estoy contento»; *kíne ɛ̀:lu,* «hígado feliz», es una expresión equivalente. Acerca del despertar del hígado y la teoría del sueño, ver *supra*, p. 71, nota 10.

[39] Véase las expresiones *kíne á:lu,* «el hígado no ha aceptado» y *kíne gɛ̀ũ,* «hígado negro», rencor.

[40] Evapora el agua del cuerpo y quema el aceite del hígado, debido a su exceso de aire y de fuego. Se dice pues, que hay que poner siempre un poco de agua cuando se cuece la carne con aceite, de lo contrario estará muy dura. Véase las comparaciones de la palabra con los alimentos.

[41] «La mala palabra produce la enfermedad del hígado» *(sɔ̀: mòŋu kíne jìũ á:masɛ).*

[42] Tanto el dolor físico como el dolor moral de la mala palabra, «quema» el hígado *(kíne ma kà:kay,* «mi hígado está carbonizado».

MODIFICACIONES EXTERIORES DE LA PALABRA

El mecanismo que hemos estudiado corresponde al de la producción, recorrido y recepción de la palabra; resalta los órganos internos del cuerpo y aquéllos que se utilizan para la emisión o audición propiamente dichas.

Dentro de semejante mecanismo, pueden intervenir elementos complementarios, no para modificarlo a fondo, sino para facilitar su desarrollo: la gesticulación y las actitudes del locutor.

1. LA GESTICULACION

Favorece la palabra, primero porque ayuda a formular el pensamiento. Al que es capaz de hablar sin hacer gestos, se le considera muy inteligente; su cerebro funciona sin necesitar ayuda exterior. En cambio, las mujeres, dada la «pobreza» de sus facultades intelectuales, jamás hablan sin hacer numerosos gestos con la mano. Se dice que «los gestos de manos de la palabra son como el dibujo»[43]; en efecto, ayudan a recordar las palabras, puesto que suponen una especie de repetidor, al igual que las representaciones gráficas suponen una repetición del conocimiento oral[44]. Aquel que acompasa sus palabras con el dedo y con medida, localizará sus declaraciones cuando el oyente las haya escuchado con detenimiento; regresarán a él, al igual que sucede con las palabras escritas, puesto que el que las ha escrito vuelve a encontrarlas al leerlas de nuevo[45] o con el que dibuja, puesto que halla en su trazado lo que ha querido expresar. El dedo que se agita al hablar «señala el camino de la palabra» *(sɔ̀:ódu tàgu).*

Mas no se trata de hacer cualquier gesto. Los movimientos proporcionados del índice, acompasan las palabras; el que menea las manos demasiado, resulta mal educado *(íne deɲugu-gíne);* el que gesticula abundantemente olvida cuanto acaba de decir, al momento, es un hombre «ligero» *(íne yómolu)*, en cambio, el hombre de gestos comedidos, es un sabio, un «conocedor de la palabra» *(íne sɔ̀: ígu)* y un «recitador de la verdad» *(íne nàna sɔ̀ynɛ).* Así pues, la calidad del verbo y el carácter del sujeto parlante pueden calibrarse sólo con observar que acompañan su discurso.

---

[43] *sɔ̀: nùmɔ sí:ru d'ō tòŋu aŋáy.* Los dogon traducen a menudo *tòŋu* por «letra».

[44] Ver *infra,* IV, I.

[45] Ejemplo facilitado por un informador sabiendo escribir el francés.

El autor de demasiados gestos sólo puede pronunciar «palabras al aire», palabras de viento que se esparcen por medio del aire producido por sus movimientos desordenados.

Los gestos que acompasan la palabra han de hacerse con la mano derecha; ya que los de la mano izquierda resultan incorrectos; ésta no puede brindarle ayuda a la mano derecha, ni tampoco puede usurpar sus funciones; sería como «si una mujer hiciera el trabajo de un hombre»[46].

En líneas generales, la importancia de los gestos añadidos a la palabra radica en una aportación de aceite; las palabras sencillas están hechas a base de agua; el hacer gestos las lubrifica, las torna más «suaves», más fáciles de entender; se dice que «el hablar haciendo gestos con la mano provoca el encuentro del agua con el aceite»[47].

Determinados gestos tienen por misión impulsar la salida de las palabras cuando surgen con cierta dificultad; así pues, se frota uno la cabeza de delante hacia atrás y de atrás hacia adelante cuando se esta violento, para «menear el cerebro» y provocar la salida de las ideas, aquel que se tira de la barba al hablar, «tira» de las palabras: de hecho, la barba sube hasta las sienes, las mandíbulas sujetan el cráneo, y, por lo tanto, el cerebro. Rascarse la cabeza es, asimismo, señal de vergüenza o apuro, ante una burla, y supone un esfuerzo para hallar una contestación. Agachar la cabeza sirve para buscar las palabras por el suelo; luego se levanta ésta para buscarlas en el aire; lo cual significa que han de buscarse primero las palabras de tierra y luego las de agua, puesto que la lluvia cae del cielo. Tocarse el pecho denota que uno desea demostrar su fuerza a su interlocutor; el gesto funde el aceite de la sangre y aporta un incremento de fuerza. Mas el que rasca la tierra con obstinación, valiéndose de una ramita cuando se desea que recapacite y se reconcilie con su adversario, permanecerá sordo a las palabras de apaciguamiento, ya que «ha rascado las palabras» *(sɔ̀: gaɲá:ti)* cual la gallina rasca la tierra[48].

2. LAS POSTURAS DEL CUERPO

Ejercen asimismo influencia sobre la palabra, o mejor dicho, ésta, según su naturaleza, viene acompañada de posturas que la favorecen, con toda naturalidad. La «verdadera palabra» es aquella que pronuncia un locutor sentado, postura que permite mantener el equilibrio de todas las facultades; el espíritu está sereno, el agua de las clavículas está calma; la palabra resulta asimismo pausada y sensata. Los ancianos que se reúnen para discutir «en el refugio de la palabra»[49] están siempre sentados; además resulta significativo el que dicho refugio tenga el techo tan bajo que sería imposible adoptar otra postura.

El que desea ser escuchado, el que tiene importantes palabras que pronunciar se sienta, en cambio, el que hablaba sentado se levanta repentinamente si se pone de mal humor[50].

El hombre que está de mal humor hace muchos gestos; su aceite mana con demasiada abundancia y se le hinchan los pulmones. Cuando se habla de pie, la palabra «no baja» *(sɔ̀: sùgɔylɛ)*, carece de «camino» *(ódu sɛ̀lɛ)*. Tal es el caso de la palabra de ira, o la del hombre ligero: habla de pie o caminando y olvida sus propias palabras porque no tienen «postura», ni pauta *(íɲu sɛ̀lɛ)*.

Se lucha de pie, mas para reconciliarse hay que sentarse; jamás se pelea uno sentado. Sólo se confía en la veracidad de las palabras si se las atiende sentado, debiendo adoptar el locutor la misma postura. Las palabras que se cogen al vuelo por la calle son inciertas. Los saludos que se cruzan cuando se le habla al foro y desde muy lejos, las más veces, no significan realmente que se desee informarse sobre la salud de la persona que se ha saludado. Para saber de él, francamente, hay que ir a su casa y sentarse para conversar.

En cuanto a la palabra del hombre acostado, supone una «palabra secreta» *(sɔ̀:mɛ̀nu)*, una confesión íntima que tan sólo puede oír el destinatario; tal es la palabra que el hombre cruza con su mujer, por la noche.

«La palabra que se habla sentado, es la palabra de la verdad; la palabra que se habla cuando se va de paseo, es una palabra sin postura; la palabra que se habla acostado, es una confesión» *(d'ānu sɔ̀: sɔá: ɲu, sɔ̀: nànago vɔ; yàlau sɔ̀: sɔá:ɲu, sɔ̀: ínu sɛ̀lɛy ; díū sɔ̀: sɔá:ɲu, sɔ̀: mɛní)*.

---

[46] Ver *infra*, p. 328, la explicación del valor simbólico de la derecha y de la izquierda, en relación con la noción de masculinidad y feminidad.

[47] *sɔ̀: sɔ̀:ɲu nùmɔ sí:renu dì:-le bélɛy mɔ̀:nu.*

[48] Acerca de los gestos destinados a sustituir palabras que parecen muy serias; véase III, I.

[49] Ver *infra*, III, II.

[50] A nuestro entender, la importancia de la «palabra sentada» ha de relacionarse con la noción de «refugio del mundo» o «refugio de Dios», que mantiene la creación en equilibrio. Acerca de los conceptos bambara referentes a las posturas del cuerpo, véase Zahan: *La Dialectique du verbe...*, p. 28. «Por lo general, todas las palabras solemnes que engendran determinaciones, se dicen en posición sentada. Es imprescindible adoptar la misma postura cuando se dan órdenes importantes. Efectivamente, esta postura confiere a la palabra aplomo y estabilidad. Todas las palabras que se pronuncian de pie se consideran vanas y superficiales.»

Capítulo IV

FISIOLOGIA DE LA FECUNDIDAD A TRAVES DE LA PALABRA

The seed from the head was believed to issue by way of the «marrow» in the spine. That from the knees would naturally be thus associated with the marrow of the thigh-bone, to which the largest bone in the body and the Latin name for thigh, femur, femoris, *or* femen, feminis, *should according to its form mean «that which engenders», from* √ fe, *whence* fetus, fecundus, femina.

(R. B. ONIANS, *The Originis of european thought*, p. 182.)

Al describir la formación de la palabra y sus efectos sobre el agente, hemos descuidado hasta ahora un aspecto, sin embargo, esencial, pero cuya comprensión requería el conocimiento del mecanismo general; se trata del papel que desempeña la palabra en la fecundidad de la mujer. Para los dogon, la palabra no significa únicamente alimento del cuerpo, exaltación de la fuerza vital y simiente de las relaciones sociales, sino que también es fecundante, en el justo sentido de la palabra, es decir, que es necesaria para la procreación.

Para comprenderlo, tendremos que estudiar como enfocan los dogon la concepción, desde un punto de vista fisiológico.

Las distintas partes de la «sangre» *(ílí)* desempeñan un papel primordial; puesto que, de hecho, incluye todos los líquidos del cuerpo. Se distingue «la buena sangre roja» *(ílí: bánu ɛ̀du)*, equivalente a la sangre en sí, que corre por las venas, complementada por el «aceite de la sangre» *(ílí: nì:)* o «la buena sangre blanca» *(ílí: pílu ɛ̀du)*, fina capa aceitosa que se halla en su superficie [1], y, por otro lado, la «mala sangre» que se subdivide en «negra» *(ílí: mɔ̀ɲu gɛ̀ū)* y «blanca» *(ílí: mɔ̀ɲu pilu)*. La «negra», llamada asimismo *jojá*, es la sangre derramada (que se torna negra), la de los cardenales debajo de la piel, la que se extrae por medio de la ventosa de cuerno de vaca; facilita también las menstruaciones de

[1] Se trata de la parte líquida de la sangre.

las mujeres y la sangre que se orina en la bilharziosis *(mòno)*. La «blanca» es el pus[2].

La placenta está formada por «sangre buena»; es la gemela del niño, y únicamente se considera que el niño ha «nacido» cuando ésta aparece (además, la madre muere si no consigue expulsarla). Una vez fuera, se transforma en «sangre mala» y se pudre[3].

El color blanco del «aceite de la sangre» no aparece cuando ésta se halla en la superficie de la sangre, pero se la puede ver en lo que los Dogon consideran como una de sus transformaciones: el esperma al que denominan «la buena sangre blanca del hombre» *(ána ilí: pílu ɛ̀du)* o «sangre del matrimonio» *(yaĩ̄: ilí)*. El proceso de formación es el siguiente: cuando el hombre desea a la mujer, su cuerpo se calienta, el calor procede del corazón, pues desempeña éste su consabido papel de «hogar»[4]; la sangre se calienta asimismo y pierde parte de su agua (en efecto, el hombre suda); el aceite, impulsado por dicho calor, se derrama por la superficie de la sangre[5]; circula por los vasos sanguíneos y se acumula en los riñones, en la región lumbar *(d'ōy)* para ser más exactos, que supone «el lecho del aceite de la sangre» *(ilí: nì:d'ōy)*; pasando, acto seguido, a los órganos sexuales[6].

Al pasar por las articulaciones, el aceite recibe una materia pegajosa y viscosa, análoga a la clara de huevo; es *dí:bòro dù:* «el agua que se pega abajo» (la sinovia); es ella quien otorga al esperma su aspecto viscoso (que volveremos a encontrar en las aguas fetales).

Los nervios tiran de todo el cuerpo, cual si se tiraran de los cordones de un bolso para cerrarlo, y dicho movimiento produce la acumulación de aceite en los riñones.

En el momento del coito, la mujer aporta igualmente aceite y agua, siendo ésta última fundamental, mientras que el aceite, que

[2] El color exacto de la «mala sangre» es roji-negro; se torna *jojá* en caso de enfermedad o cuando se derrama bajo la piel. Se transforma asimismo en pus, en donde pueden mezclarse el rojo y el blanco; esto ocurre en ciertas enfermedades que provacan la hinchazón del cuerpo (reuma, gusano de Guinea). En la enfermedad llamada «enfermedad de las reglas», *(pùnunu)*, en la que «toda la sangre del cuerpo se torna negra», y que produce la hinchazón de todo el cuerpo o bien un adelgazamiento anormal, el *jojà* se torna aún más negro.

[3] Acerca de la plancenta, vése *infra*, p. 159.

[4] «El pensamiento del corazón va en busca del sexo» *(kíne ásubu ɔ̀gɔ tìmɛsɛ)*; «el sexo ha de latir como el corazón» para que halla deseo y procreación.

[5] Debido a que el aceite inserto en la superficie del agua se acumula al borde del recipiente cuando se la calienta.

[6] El papel que se le atribuye a los riñones en la producción de la semilla, procede de la peculiar actividad de aquella parte del cuerpo del hombre, en el acto sexual.

tan sólo se vierte en la matriz, si la mujer desea asimismo las relaciones sexuales, es menos importante que la del hombre[7]. Se supone que el niño concebido se parece a aquel que haya «aportado más aceite», es decir, al que esté más enamorado. Mas, por lo general, la mujer aporta esencialmente el agua y el hombre el aceite[8]. Los hijos de la mujer pertenecen a su marido, porque «el aceite está por encima del agua».

El ser humano recibe el aceite de la sangre por mediación de los cereales que consume. Cuando se pisa cualquier semilla sale una materia blanquecina y aceitosa, parecida a la mantequilla derretida, llamada *yù:sì:*, «grasa del mijo». El *yù: sí:* de las semillas absorbidas forma el aceite de la sangre. Cuando un hombre desea a una mujer, las semillas de sus clavículas germinan, en señal de incremento de su fuerza vital; las «raíces» simbólicas que manan «empujarán» el aceite de la sangre y la recogerá. «Las semillas que comen los hombres, la grasa de las semillas pasa a la sangre buena del cuerpo. Si el hombre se acuesta con la mujer, las semillas que se hallan en las clavículas germinan. Se empuja la grasa de los cereales y se acumula en un mismo lugar. Si se dirige hacia la mujer, crea un hijo[9].»

Para que haya concepción, la «sangre buena blanca» ha de enroscarse en la matriz en forma de espiral ascendente de izquierda a derecha, mientras que el aceite y el agua de la mujer descienden en sentido contrario. El encuentro de ambos espirales provoca un shock que separa el aceite del agua, formando la primera una bola en medio del elemento líquido[10]. La materia pegajosa *(dí: bɔ̀rɔ dù:)* se separa asimismo y formará las materias viscosas que rodean al niño (parte de la mujer) y el líquido amniótico (parte del hombre).

Los cuatro elementos se hallan reunidos, cuando sobreviene la concepción: el agua y la tierra (la placenta) femeninas; el fuego y el aire, más específicamente masculinas, representados por el calor del cuerpo y la respiración jadeante. También actúa el aceite,

[7] Dicen que el hombre se percata perfectamente de la presencia o ausencia de «aceite» en su mujer.

[8] El agua es femenina; la mujer es quien siempre va a por agua; y semejante acto equivale al de dar la vida. Sin embargo, existen dos clases de agua: el agua dulce (varón) y el agua salada (hembra). Asimismo se distingue un aceite varón, blanco y puro, que se parece a la manteca de karité, y un aceite hembra, más negro, que se compra con el aceite de *Lannea acida*.

[9] *ineũ dɛ̀nɛ be káyasē dɛ̀nɛ sì: gòdu ilí: ɛ̀du-nɛ tàne, àyne yà:na vomo-le dīisɛ, á ni: gùyɔ-nɛ dɛ̀nɛ tó tɛ́, dɛ̀nɛ sì: dámu yálu tùmɔ-nɛ mɔ̀:ne, yà:na-mɔnɛ yàye í: tàŋasɛ.*

[10] Se la compara con las bolas de fuego que a veces aparecen en el agua y también al arco iris que «baja al estanque» en forma de fuego, para apagarse al instante.

desempeñando un papel esencial y ya hemos observado cómo se adhiere a los cuatro elementos con respecto a los componentes de la palabra.

La bola de aceite que se forma en la matriz cuando ocurre la concepción sigue girando por lo menos durante un mes; es cuando la mujer se siente muy decaída, padece molestias y náuseas que se identifican con el «olor a pescado»[11]. La bola gira hacia la izquierda para una niña y hacia la derecha para un niño; cuando cese la rotación, la niña aparecerá recostada sobre el lado izquierdo y el niño sobre el derecho.

Durante la relación sexual, los cuerpos están calientes y el aceite líquido; al ir enfriándose poco a poco se va espesando como si fuera mantequilla; la carne del «pescado» se forma y deja de oler mal; desaparecen las náuseas. «El hombre y la mujer se casan». Si ambos se conocen, el aceite se enfría (lit. se vuelve dormido) y al girar, se convierte en pescado»[12].

Pero también sucede que el coito no alcance la fecundación; opinan que en semejante caso el esperma estaba compuesto de «sangre mala», carente de aceite y no tenía capacidad procreadora porque no era lo suficientemente «pegajoso» como para adherirse a la matriz. Si coincide asimismo con el *jojá* de la mujer, ambos giran en espiral, pero en el sentido equivocado. En vez de fusionarse con el agua femenina y seguir girando, el espiral se desenrosca y sobreviene el flujo menstrual.

¿Qué papel desempeña la palabra en el éxito o el fracaso del acto sexual?

Supongamos que durante el día los esposos han intercambiado «buenas palabras», términos amenos y cordiales, y sobre todo bromas que son de gran importancia en las relaciones conyugales[13]. El *ɲàma* de las palabras oídas que había sido acumulado en las clavículas del hombre, se pone en marcha, pasa por el corazón y «despierta» la sangre, es decir, que la circulación se acelera; la palabra empieza a hervir suavemente, mas en vez de salir por la boca, se dirige hacia las articulaciones junto con el aceite de la sangre, para luego partir hacia los riñones. Puesto que el corazón es el «guardián» de los cereales de las clavículas, éstas germinan y sus «raíces» son las que incitan la sangre para despertarla. Entonces los nervios «tiran del cuerpo» y recogen el aceite en los riñones, tal y como se ha visto. Al calentar ligeramente el corazón, las

[11] *sàmu* se refiere tanto al mal olor (sobre todo el de pescado) como al asco que produce. Acerca del niño-pez, véase *infra*, p. 113.

[12] *àyne-le yà:na-le yaĵì:, lɛ̀y mɔ̀:nia:-ye nì: yèy tàŋasɛ, vo ya-jígi-lieŋ ídu tàŋasɛ.*

[13] Véase *infra*, III, II, «La palabra en la vida amorosa».

buenas palabras provocan un suave calor que derrite el aceite y lo vierte. El hombre se siente lleno de ternura hacia su mujer, la comunicación es total y la unión será fecunda.

La mujer posee las «buenas cosas» en su matriz *(kìde ɛ̀du)*, es decir, que en potencia es dueña de todas las riquezas y la felicidad que puedan darle los hijos[14]. Virtualmente hablando, dichas riquezas se concretizan y toman vida mediante la aportación de la semilla masculina, verdadero extracto de todas las buenas palabras que encierra el cuerpo del hombre y cuyo elemento básico es aquel «aceite de la sangre» en sí, cuya importancia conocemos con respecto a la calidad de la palabra. Recurriendo las más veces a una comparación familiar, que vale mucho más que una imagen, los dogon dicen: al igual que se machacan las semillas de maní o de *Lannea acida,* para extraer el aceite, los nervios tiran del cuerpo del hombre y prensan todas las buenas palabras en las articulaciones (nexo de unión de los esfuerzos de los miembros), para extraer el aceite benéfico. El *ɲàma* de estas palabras, inseparable del de toda la persona, se enrosca en la matriz y contribuirá a formar el niño[15].

Supongamos ahora que el hombre se haya peleado con su mujer. Las malas palabras que se han cruzado, cuyo recuerdo le atosiga (tiene el «hígado negro», *kíne gìũ)* calientan su corazón más de lo normal; el aceite, en vez de derramarse paulatinamente, arde y se evapora; la sangre buena arde asimismo y se torna negra, es decir, que se transforma en «sangre mala» *jojá*[16]. Entonces el esperma está únicamente compuesto por sangre mala, sin aceite, y no tiene capacidad fecundante; las malas palabras pasan junto con él al cuerpo de la mujer, en donde aquella sangre negra se convertirá en la de las menstruaciones[17]. Se trata de sangre

[14] El que nace el último en una familia numrosa se llama «el rico», *íne ɔ̀gɔ;* piensan que él también tendrá numerosa descendencia; efectivamente, si todos los hermanos y hermanos nacidos antes que él están aún vivos, es porque les trae suerte y porque tiene «la cabeza suave» *(kú: ɛ́:lu).*

[15] Esta explicación psico-fisiológica, aclara y completa, al tiempo que la corrobora, la explicación «metafísica» dada por Ogotemmeli a Marcel Griaule: «La buena palabra, aún siendo recogida por el oído, va directamente al sexo en donde se enrosca alrededor de la matriz cual se enrosca alrededor del sol, el espiral de cobre... El Nommo, presente en el sexo húmedo al igual que en cualquier agua, forma con las palabras eficaces, que se convierten en vaho y se mezclan a la simiente femenina, un pequeño ser de agua, a su imagen y semejanza» *(Dieu d'eau,* p. 166).

[16] Se dice corrientemente que no es bueno calentarse al fuego con demasiada frecuencia, hace «ennegrecer» la sangre.

[17] La mala sangre del cuerpo transporta las malas palabras; recordemos que el bazo, sede del rencor que éstas provocan, está lleno de sangre negra.

«demasiado cocida»; se pone rojinegra, con muy poco «blanco»; en efecto, el hombre había empezado a desear a la mujer, y se había formado un poco de semen, mas al rememorar las malas palabras sus nervios dejaron de ser lo suficientemente fuertes como para «estrechar» el cuerpo y extraer el aceite. También en la mujer, las malas palabras oídas durante la pelea han convertido su «buena sangre blanca» en «impura» *(pùru)*, ésta se tornará roja y provocará las menstruaciones [18].

El hombre lleva en su cuerpo, de manera simbólica, un dibujo inacabado, una especie de esquema del niño; sus elementos están repartidos por todo el cuerpo, puesto que constituyen el esqueleto virtual de la criatura humana aún inexistente (de hecho se le representa mediante una línea de puntos). En el momento del coito, los elementos del dibujo se reúnen en los riñones y se mezclan con la semilla. Mas resulta incompleto, al igual que la palabra del hombre que representa, y que necesita encontrar un eco y una contestación en la mujer. Será en el cuerpo de ésta donde se transformará en el dibujo acabado y completo de la criatura humana. Dicha transformación acaece cuando el aceite se fusiona con el agua, que significa asimismo la unión de ambas palabras; es el abrazo del hombre y la mujer que confunden sus cuerpos y sus palabras [19]. El dibujo completo aún no se halla en la matriz de la mujer, pero ya tenía reservado su sitio, su «lecho», dispuesto a recibirlo, en definitiva otro esquema a base de agua, mientras que el del hombre está hecho a base de aceite. La unión de ambos constituye la fisionomía del niño [20].

---

[18] La coloración roja es símbolo de impureza.

[19] Son las palabras del marido las que fecundan directamente la mujer, pero todas las palabras que ésta oye en su vida social crean una especie de ambiente que favorece o perjudica su fecundidad (véase M. Griaule: *Dieu d'eau*, p. 169: «Los hombres que hablan a las las mujeres, ayudan a procrear»). Las numerosas oraciones en donde se piden hijos a la divinidad contribuyen, asimismo a que la mujer se sienta predispuesta a concebir.

[20] Estos dibujos no son únicamente conceptos abstractos; se ejecutan realmente, correspondiendo a la «palabra del nacimiento de los hijos», es decir, tal y como lo veremos en la clasificación de conjunto, la «palabra del acuerdo con la mujer», constando de todas las palabras galantes que se emplean para hacerle la corte cuando uno desea casarse con ella. Al estudiar los elementos de la personalidad y su paralelismo con respecto a los de la palabra, pudimos comprobar que dicha «palabra» correspondía al *«kìkìnu* inteligente varón de sexo», por consiguiente a «la buena sangre» que el hombre da a la mujer durante el acto sexual fecundo. Por lo tanto, vemos cómo se confirman estas correspondencias. Estudiaremos los dibujos más adelante, en el capítulo III de la 11.ª parte.

Capítulo V

RELACIONES SIMBOLICAS DE LAS PALABRAS Y DE LAS TECNICAS

La raíz ghazala, *hilar el algodón, da en la quinta forma* ta ghazzala, *decir palabras cariñosas, componer poemas galantes. Al hilo de algodón se le llama* ghazl, *a la poesía erótica* ghazal. *Finalmente, el* maghzal, *la rueca, significa al mismo tiempo el flirteo, las distracciones entre chicos y chicas y sus conversaciones amorosas... La raíz* nassâj *significa tanto tejer como componer versos. Incluso el tejedor* nassâj *es símbolo de mentiroso. El* nassâj *corresponde asimismo al fabricante de cotas de mallas, lo cual supone declarar la identidad de ambas técnicas, partiendo del tejido y de la herrería.*

(J. CHELHOD, *Le Monde mythique arabe*, p. 54.)

Los dogon establecen relaciones simbólicas entre todos los elementos de su universo, tanto los que produce la naturaleza como los que crean los hombres; por lo tanto, no ha de extrañarnos que relacionen la palabra con las técnicas; incluso podría decirse que la palabra, al ser el producto más refinado de la inteligencia humana, supone una especie de resumen, una síntesis de las principales técnicas, merced a las cuales el hombre ha podido establecer y mantener su primacía sobre la naturaleza.

Fragua

El mecanismo interno que culmina en la producción de la palabra, está representado por una fragua. Los pulmones son los primeros en evocar dicha imagen. Estos, al incharse y desincharse, pueden compararse con los dos parches del fuelle de la fragua, puesto en funcionamiento alternativamente, por el aprendiz de herrero [1]. La tobera del fuelle que desemboca en el hogar, se asemeja a la laringe; ya hemos observado que el corazón cumple las funciones de hogar y recipiente donde se cuece el agua destinada al hígado; más dentro del símbolismo de la fragua, éste

[1] Ambas pieles se colocan sobre dos vasijas de barro incrustadas en el suelo; se practican en ellas unos orificios que se comunican con la tobera cavada en el suelo.

último representa específicamente el yunque. El bazo representa la masa porque «golpea el estómago» y el martillo el inicio del intestino grueso, que tiene una forma curva [2]; él se encarga esencialmente de repartir los alimentos y la palabra, enviando lo más sustancioso a las articulaciones e impulsando su fuerza al cuerpo, consecuentemente. En cuanto a las tenazas que el herrero utiliza para agarrar el hierro candente, se las compara con la campanilla porque ésta «agarra» la palabra cuando pasa por la boca y la guía [3].

Tejido

El hombre, al ser el artesano de su propia palabra, fragua su materia dentro de su cuerpo; pero el vapor de agua cargado de sonido, correspondiente al producto de dicho mecanismo interno, aún no consigue ser el verbo inteligible; lo acaparará otra técnica al llegar a la boca: el tejido [4]. Hemos visto que los órganos de la boca otorgaban a los sonidos sus caracteres definitivos diferenciándolos entre sí. Se compara este trabajo con el de un telar, punto por punto. Ante todo, los jalones que lo sostienen están representados por los nervios craneanos (jalones posteriores) y por los nervios de las mandíbulas (jalones delanteros) [5]. Los dientes recuerdan el peine y la lengua, la lanzadera, puesto que se mueve de un lado para otro en la boca, sin cesar; la polea, de donde procede el consabido chirrido del telar [6], equivale al «gaznate», o sea, el lugar específico de la laringe donde se forma el sonido (diríamos las cuerdas vocales); los lizos del telar están representados por la campanilla, que sube y baja cuando se está hablando; las propias palabras son los hilos que el tejedor va transformando en tejido. Incluso el rulo que se utiliza para envolver la tela y que sujeta el artesano, está representado por las palabras que el locutor «retiene» dentro de sí para que siempre pueda disponer de ellas en lo sucesivo; lo que en definitiva significa el acto mediante

[2] Se la llama *kɔ̀lɔ já bolóru* (cantimplora botella del intestino).
[3] *yɔ̀gɔ jéle géde*, «hilo colgado de la garganta».
[4] Las relaciones míticas entre la palabra y el tejido han sido ampliamente desarrolladas por M. Griaule en *Dieu d'eau* (p. 31 y siguientes). Esta asociación es prácticamente universal y podrían darse múltiples referencias. Para Africa, ver sobre todo D. Zahan: *La Dialectique du verbe*, pp. 21 y 59).
[5] Opinan que dichos nervios provocan jaqueca y dolores de oídos y de dientes, respectivamente.
[6] La polea lleva un nombre significativo: «palabra secreta» *(sɔ̀:kìru)*.

el cual seleccionamos las palabras que pronunciamos entre todas las que están a nuestro alcance.

Incluso el acto de hablar se relaciona con el tejido; de hecho éste se caracteriza por el movimiento horizontal, alternado y regular de ambas manos, que lanza la lanzadera de izquierda a derecha, cual el vaivén vertical de ambos pies que cambian el nivel de los hilos. Es pues, la representación de las preguntas y las respuestas, cuyo intercambio se expresa con la palabra correspondiente al movimiento del tejido: *niŋɛlɛmõ* [7]; dentro de la palabra de un individuo, existe asimismo un continuo movimiento de los tonos ascendentes a los tonos descendentes, de las palabras varones a las palabras hembras, etc.; en cambio, en el telar, los lizos hacen chirriar la polea provocando dos tonos. Así pues, la noción fundamental de la música dogon radica en la teoría de la palabra y del tejido: la alternación de las partes complementarias del *tɔ̀lɔ* y del *nà* que se corresponden y se enredan, tejiendo el ritmo y la melodía de números y de sonidos, tanto varones como hembras, reproduciendo a escala sonora el eterno diálogo del hombre y de la mujer [8].

Cocina

En definitiva los órganos de la boca labran y «tejen» el vapor de agua sonoro «fraguado» por los órganos internos del cuerpo, otorgando a los sonidos su propia originalidad y «color»; luego la boca se abre para que la nueva palabra pueda salir al mundo y proseguir su camino. Mas existe otra técnica para comparar la formación de la palabra dentro del cuerpo; se trata de la cocina. ¿Acaso no supone ésta una dosificación minuciosa de los ingredientes que la naturaleza ofrece al hombre y que en definitiva se limitan a los cuatro elementos fundamentales: tierra, aire, fuego y agua? [9]. Ahora bien, ya hemos observado la dosificación asimismo minuciosa, aunque inconsciente, que le correspondía a la formación de la palabra, partiendo de los elementos esparcidos en el cuerpo humano. En repetidas ocasiones hemos aludido a expresio-

[7] Esta palabra procede de la raiz *nìɲe*, «cruzar dos veces» o «cruzar el uno sobre el otro»; de ahí *nìɲelɛ*, «descruzar» y *nìɲɛlɛmo*, «hacer (cruzarse y) descruzarse», hacer alternativamente el mismo gesto con cada mano o con cada pie (tejedor, flautista, etc.); cantar a dos voces que se contestan una a otra, etc...).
[8] Véase, *infra*, IV, II.
[9] Acerca de todo cuanto se refiere a la cocina, ver G. Dieterlen y G. Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon*.

nes corrientes comparando la palabra con distintos alimentos y hemos podido comprobar que para los dogon la palabra alimenta de hecho el cuerpo del oyente. Por lo tanto no es de extrañar que se relacione con la cocina, esa complicada alquimia que conduce a la formación del verbo.

Agricultura

Supone una técnica vital y representa para los dogon el grueso de su alimentación. La agricultura se pone de manifiesto en la palabra, y más específicamente en su audición: de hecho al hombre se le compara con un campo, debido a las semillas de sus clavículas; ahora bien, el mecanismo de la palabra, enfocado bajo determinado prisma, puede relacionarse con una aportación de agua a dichas semillas, cuyo fin sería hacerlas germinar, acrecentando pues la fuerza vital de su portador. Asimismo, las buenas palabras son como semillas que se siembran en el espíritu del agente, y la germinación del mijo es una forma de «palabra». Así es como sobreviene simbólicamente dentro del hombre, el milagro permanente que le permite vivir: la vegetación [10].

Parto [11]

La acción de la palabra puede compararse con una fecundación (como de hecho la agricultura es una fecundación de la tierra). La producción de la palabra presenta aspectos análogos a los de la concepción y alumbramiento de un niño. Se forma dentro del cuerpo y se alimenta de su sustancia, cual el hijo en el seno de su madre; se ve proyectada hacia el exterior por un impulso irresistible, semejante a las contracciones que obligan a la mujer a dar a luz; en ambos casos, dicho impulso procede del órgano que los dogon llaman el *naní:* y que probablemente se refiere a los ovarios [12]. Al dar a luz, el *naní:* empuja al niño hacia abajo, mientras

[10] Acerca de las relaciones simbólicas entre el tejido, la agricultura y la palabra, ver M. Griaule: *Dieu d'eau,* p. p. 94.

[11] El alumbramiento puede considerarse como una «técnica del cuerpo».

[12] Existen ciertas dudas acerca de esta identificación. Nuestros informadores dicen que el *naní:* es distinto de los riñones, pero lo describen cual dos bolitas negras situadas en la región lumbar. El hombre procede de *nána* «traer al mundo», y éste de la raíz *ná,* «madre».

que en el acto verbal, empuja el hígado y el corazón y «multiplica la palabra». Finalmente puede decirse que uno se cansa al hablar mucho, cual si de un alumbramiento se tratara, salvando las distancias [13].

Como de costumbre, el simbolismo viene muy detallado. Se comparan los distintos órganos de la boca con los del alumbramiento. La propia boca representa la vagina, la placenta corresponde a la lengua, la campanilla representa el cordón umbilical. Volvemos a tropezarnos aquí con la relación existente entre las aberturas del cuerpo: si la oreja supone un sexo, la boca lo es también, y viceversa.

Por lo tanto, la palabra representa una síntesis de todas las actividades del hombre: la agricultura, mediante la cual produce las semillas, la fragua que permite fabricar las herramientas neceserias para el cultivo, la cocina mediante la cual transforma los productos de la tierra, y finalmente el tejido, merced al cual protege su cuerpo. Semejante a las técnicas, en cuanto a su mecanismo, se la compara asimismo con los objetos que producen: es la semilla que fomenta las relaciones sociales, la hoz que fecunda la tierra, el alimento que perpetua la vida, el trozo de tela que reviste al hombre de verbo. Todas las palabras del mundo forman una especie de inmensa franja tejida, que une a las generaciones; dejar de hablar sería como dejar de tejer el mundo así como las relaciones de los humanos entre sí. Todo producto de la actividad humana es una «palabra», siendo la más alta el fruto del trabajo interior del cuerpo humano: el niño.

[13] «El cansancio que supone la palabra es como el del alumbramiento de la mujer», decía Ambara, quien nos aseguraba no poder dormir tras haber realizado encuestas particularmente difíciles.

Capítulo VI

EL VERBO DE LOS MUERTOS

¿A dónde han ido a parar las frases familiares de los muertos?

(P. VALÉRY)

Indeed, the dead were for the Greeks preeminently «dry». It fits our finding that aiôn, *the «life» was the «liquid», that Homer expresses «living» by «moist, wet»,* dierós».

(R. B. ONIANS, *The Origins of european thought*, p. 254.)

La muerte desata el lazo que unía todos los elementos de la personalidad viva; los esparce por la atmósfera, tornándolos peligrosos; el ritual de los funerales, y, sobre todo, el que corresponde a la fiesta que se celebra con motivo del alivio del luto *(dáma)* se proponen volverlos a ordenar en sus respectivas residencias. A los *kikínu* se les clasifica por parejas de sexo opuesto, en espera del «viaje» que les permitirá «reunirse con Amma» (Dios) y transformarse en antepasados [1]. El *náma* se transmite a un niño; éste será el fiador del muerto y asegurará su culto [2]. El cuerpo regresa a los cuatro elementos que lo componían y volverá a nacer en la vegetación. ¿Mas qué sucederá con la palabra del muerto?

El difunto ya no tiene semillas, carece asimismo de agua y de sangre; está totalmente «seco» [3], y dicha sequía caracteriza igualmente lo que le queda de «palabra». Cuando acaece la dispersión y el agrupamiento de los elementos de la persona, los *kikínu* de las palabras caminan tras los del «yo»; los cuatro elementos de la palabra se disgregan junto con los del cuerpo; el único en subsistir

[1] Acerca de cuanto respecta a la muerte y al «viaje del alma», véase G. Dieterlen, *Les Ames*, cap. III.

[2] Acerca del *naní*, ver *supra*, p. 42, nota 15. Acerca del «culto de la palabra de los muertos», ver *infra*, III, iv, «La palabra en la vida regliosa».

[3] Tras pasar por la fase de la podredumbre (las relaciones entre la muerte y la podredumbre). Se trata de dos aspectos antitéticos, pero igualmente espantosos, de la muerte.

es el viento. El es quien «pasea» el *kikínu* del muerto cuando se le ocurre abandonar el lugar que ocupa en el estanque para manifestarse entre los vivos, sobre todo en sueños. Durante esos recorridos, el alma [4] del difunto arrastra consigo lo que le queda de «palabra».

Ese alma vacila al andar, haciendo eses. La hermosa plegaria de los funerales [5], describe sus andares cual si intentara coger un camino sembrado de obstáculos y vacilara ante tres direcciones distintas; a la derecha se tropieza con el fuego, a la izquierda con un acantilado; únicamente el del medio conduce directamente a Amma: «Tres son los caminos de los muertos, que Amma te ponga en el camino del medio» [6].

El verbo del muerto posee las mismas características que el viento que lo traslada, y con el que se confunde el *kikínu;* su andar es incierto, resulta a la vez inconsistente y reseco. Al igual que el viento hace enormes zigzagueos y cambia repentinamente de dirección sin jamás llegar a ningún sitio ni a interlocutor alguno. Se le representa mediante una línea de espiguillas grandes e irregulares, sin principio ni fin, sin dirección exacta (Fig. 3 A).

Cuando dicha palabra se «pasea» *(yàlieseɛ),* adquiere la forma de un torbellino *(o:ɲō símu)* [7]. Ya sabe uno que son los muertos los que hablan en ese viento; si sopla sobre alguien, éste se pone enfermo debido al violento *ɲáma* de dicha palabra que «permanece sobre su cabeza» y le produce jaqueca *(kú: bámu,* «cabeza caliente»), tapando su nariz y sus orejas [8].

La palabra de los muertos es tan violenta y peligrosa como el viento, pero también tan inconsistente como él, está vacía y carece de significado, puesto que ya no tiene «semillas». Cuando uno no desea oír palabras que parecen no tener interés, se le dice al interlocutor «tu palabra es viento»; es como si se la comparara con la de los muertos.

Mas el caracter nefasto de dicho verbo procede sobre todo de

[4] Sólo utilizamos la palabra «alma» para referirnos al *kikínu* de un difunto que se pasea.

[5] El texto de esta oración consta en G. Dieterlen, *Les Ames,* p. 96 y siguientes.

[6] *yìmũ ódu tà:nu, áma uy ódu lògoro-nɛ kúno.*

[7] Ese viento significa asimismo que alguien va a morir; dicen que es su *kikñu* el que gira de tal forma.

[8] Para remediar este mal hay que hacer estornudar al enfermo colocando sobre su cabeza, en sus oídos y en sus naricces, una medicina llamada «estornudo» *(ɛ̀degie siɛ́),* hecha con raíces vegetales. Efectivamente, el enfermo estornuda y las «malas palabras» desaparecen, llevándose el mal.

su sequía, puesto que es la misma que la del viento [9]. Al igual que el propio difunto, carece totalmente de agua. La sequía de los muertos, cuyos cuerpos han quedado reducidos en huesos, y con el tiempo, en polvo, constituye un trágico contraste con la humedad de los vivos y la de su palabra [10]. Supone un peligro, puesto que el muerto y su palabra «tienen sed» [11]; para saciarse, amenazan con «beberse» el agua y la sangre, es decir, la vida, de los humanos. La palabra del muerto, al igual que «la mala palabra» (recordemos que ésta contiene un exceso de viento y de fuego) se reseca. Produce hambre y sed e incluso puede provocar la muerte. Al penetrar por las aberturas del cuerpo reseca todo el ser. En cambio, los muertos detestan la mala suerte, puesto que incrementa aún más su sed; por eso se teme su venganza cuando ocurren peleas muy graves [12]. Al igual que el viento reseca los campos y los estanques, la mala palabra y la palabra de los muertos recogen toda el agua que se encuentran por el camino.

No obstante, existe en el pensamiento dogon una diferencia entre el verbo de los muertos y la pelea o «palabra hendida» *(jày sɔ̀:),* aunque ambos sean «palabras de viento» *(ò: ɲō sɔ̀:).*

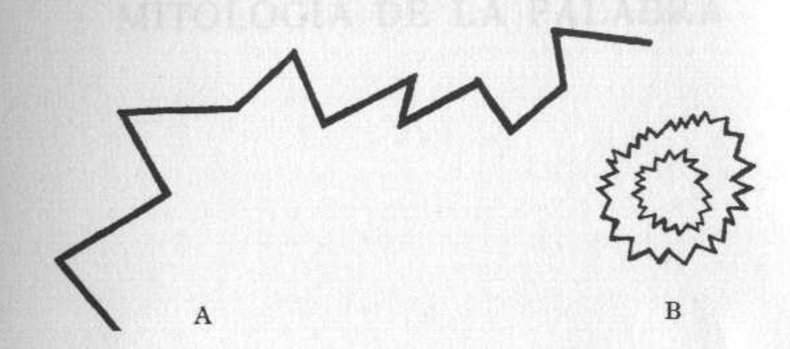


Fig. 3. El verbo de los muertos y la palabra de la pelea.

La palabra de los difuntos es mucho más seca, puesto que tan

[9] Los agricultores temen mucho al viento porque reseca los campos; resulta nefasto sobre todo, para el cultivo de la cebolla. El viento puede ser igualmente frío; es el caso del viento del norte que sopla con mucha fuerza en invierno y que para ellos significa el anuncio de una muerte, la llegada de un *damá,* etc...

[10] Hemos visto la importancia del agua en la formación de la palabra. Al nacer un niño, los ritos del agua desempeñan un gran papel; se escupe agua sobre él para conferirle la palabra, se le lava, se le da de beber, etc.

[11] «¡Los muertos se mueren de sed!» (M. Griaule, *Dieu d'eau,* p. 213).

[12] Véase *infra,* p. 309, las reparaciones que han de ofrecerse a los muertos en caso de pelea grave.

sólo contiene la poca humedad que han podido recibir de las libaciones [13], la mala palabra contiene menos agua que la buena, mas, sin embargo, contiene lo bastante, dado que la pronuncia un hombre vivo que bebe agua y habla con su saliva; en cambio, ninguna de las dos contienen aceite. Su trayectoria es distinta: la palabra de pelea (ver Fig. 3 B) gira sobre sí misma hacia la izquierda y regresa a su punto de partida, mientras que la del interlocutor gira en el centro, de suerte que «no coinciden» y, por lo tanto, cada cual permanecerá en su sitio sin conseguir que el otro le oiga.

La palabra del muerto ronda sin meta por el mundo hacia el infinito; se pierde como el viento. Sedienta, reseca, errante, privada de interlocutor por siempre jamás, busca nostálgicamente cual una «respuesta», unas cuantas gotas de humedad y de vida.

---

[13] En efecto, el medio de protegerse contra la «mala palabra» de los difuntos consiste en darles de beber; «Culto de la palabra de los muertos».

SEGUNDA PARTE

MITOLOGIA DE LA PALABRA

Capítulo Primero

LA REVELACION MITICA DE LA PALABRA

Al principio, veían sin ver, oían sin oír, y cuales siluetas de sueños, vivían su larga existencia en el desorden y la confusión. Ignoraban las casas de ladrillos soleadas, ignoraban el trabajo del bosque; vivían bajo tierra, cual hormigas habilidosas en el fondo de grutas que no dejaban pasar el sol.

(ESCHYLE, *Prometeo encadenado*, pp. 447-453.)

Es de sobra conocida la importancia que desde largo tiempo se le ha dado al mito en la cultura dogon; no insistiremos en ello, y sólo nos limitaremos a observarlo desde el punto de vista del tema que nos ocupa, preguntándonos si en los temas míticos hallaremos los conceptos psico-fisiológicos de la palabra, con las correspondientes estructuras inconscientes, tal como las hemos descrito en las páginas anteriores.

El episodio mítico de la revelación de la palabra, acaece cuando los antepasados de los hombres, al bajar a la tierra con el «arca del mundo» colocan los cimientos de la futura sociedad humana. Resulta necesario recordar, a grandes rasgos, los episodios anteriores, antes de analizar en qué condiciones se efectuó dicha revelación [1].

Los personajes del «drama» de la creación son: Amma, el dios creador, «padre» de las criaturas; la «madre», representada por el «huevo del mundo» *(áduɔ tálu)*, que consta de una placenta doble fecundada por la «palabra» de Amma [2]; los primeros seres crea-

[1] Reseñamos aquí definitivamente, las principales referencias relacionadas con este motivo: una primera versión fue publicada por M. Griaule en *Dieu d'eau;* una versión más reciente fue resumida por G. Diterlen, *Parenté et mariage;* el conjunto se halla expuesto en *Le Renard pâle,* de M. Griaule y G. Dieterlen. Para la versión mandé, ver G. Dieterlen, *Mythe et organisation sociale»,* 1 y 2.

[2] La versión dada en *Dieu d'eau* era el matrimonio del cielo (Amma) con la Tierra.

dos, dos gemelos andróginos, uno de ellos mostrándose rebelde contra la autoridad paterna y el otro alzándose como salvador y, mediante su propio sacrificio, reorganiza el mundo alterado por las actuaciones del primero (cuyo acto más grave fue el incesto con la Tierra, procedente de un trozo de «placenta» original que llevaba consigo en el momento de su «bajada» prematura)[3]. Nommo, el salvador, condenado a morir y luego a resucitar, bajó a la tierra con un arca en la que se hallaban los primeros hombres, así como todas las plantas y animales destinados a poblar su universo: En cambio, su hermano se había convertido en una especie de zorro[4], condenado a vivir una existencia mísera. Su influencia nefasta está en perpetua lucha con la de Nommo, puesto que los principios opuestos que encarnan se disputan el hombre y el mundo.

Los primeros antepasados que bajaron a la tierra en el arca erán ocho: cuatro parejas de gemelos, cuyos matrimonios, así como los de sus descendientes inmediatos, justifican, al parecer, el sistema matrimonial utilizado en la sociedad dogon actual[5]. Los cuatro hombres se llamaban: Amma Sérou, «testigo de Amma» (representando el cabeza de familia), Binou Sérou «testigo del binou» (primer sacerdote totémico)[6], Lébé Sérou, «testigo del Lébé», es decir, de la Tierra (primer Hogon)[7] y Dyongou Serou, «testigo del remedio» (primer curandero y pionero de la sociedad de las máscaras). Antes que la palabra les fuera revelada, ¿qué clase de «palabra» existía en el mundo?

Eterno y no creado, Amma es el dueño absoluto de los seres y de las cosas; el verbo le pertenece a él antes que a cualquier otro ser de la creación. Mediante su «palabra» *(sɔ̀:)* forma la placenta original y la fecunda[8]. Parece ser que dado el nivel divino, dicha «palabra» debería interpretarse como una «palabra interior», es decir: meditada, aun sin formular más tomando cuerpo en la materia que ésta inventa[9]. Puesto que Amma supone el cielo, su «palabra» representa el aire, con respecto a los cuatro elementos.

[3] Acerca del aspecto francamente «edípico» de esta parte del mito, ver G. Calame-Griaule y Z. Ligers, *L'Homme-hyène.*

[4] Se trata del Vulpes pallida (no del chacal) cuyo nombre adquirió celebridad con su adaptación francesa de *Renard pâle.*

[5] Ver G. Dieterlen. *Parenté et mariage.*

[6] Ver supra, p. 45.

[7] El Hogon (ɔ̀gɔ̀nɛ) es el decano mayor y el jefe religioso de una región.

[8] Esta preexistencia del elemento varón sobre el elemento hembra, puede que sea una forma de justificar el régimen patriarcal.

[9] Volveremos a comentar este tema, a propósito de las relaciones de la palabra y de la expresión plástica. (IV, 1.)

La «palabra de la tierra», asimismo sin formular, había adoptado la forma de símbolos gráficos en la placenta-madre. La palabra del padre es la que fecunda mientras que la de la madre, es la que concibe; es la que extrae la vegetación de la tierra.

A partir del momento en que Nommo ha sido creado, recibe de su padre el dominio de la palabra. Puesto que su reino se identifica con el agua, elemento fundamental para la formación del verbo. Al tener que enseñar la palabra a los humanos, deberá formularla de forma humana, expresarla o, como dicen los dogon, «hacerla salir»: Dicha palabra, que hasta entonces sólo se refería a los elementos, tomará cuerpo y «voz». Aquí es donde surge el símbolo de la revelación de la palabra a los hombres, mediante la técnica del tejido; formular los sonidos y agruparlos en un orden coherente, de acuerdo con las leyes del lenguaje, supone, en definitiva, «tejer» la palabra.

¿A qué clase de criaturas iba dirigida la revelación?

Prototipos de la futura humanidad, Nommo y sus compañeros (El futuro Zorro inclusive) eran peces. Este dato mítico corresponde a la opinión que tienen los dogon respecto al niño en su estado fetal (otras poblaciones sudanesas comparten esa misma opinión)[10]. Determinado número de relaciones simbólicas, explican dicha asociación: la situación «acuática» del feto dentro del líquido amniótico, su apariencia, su posición encorvada, su modo de respirar... El que se haya escogido un siluro *(Clarias senegalensis)* como soporte exacto de dicha imagen, se debe a determinadas características de la especie: estos peces (cuyo nombre dogon *ána-gɔ̀no* significa «hombre encorvado) carecen de escamas y tienen la piel desnuda, como el ser humano; poseen una dentadura bien desarrollada; una serie de huesecillos une la vejiga natatoria con la oreja[11]. Este último detalle, relacionado con el sistema auditivo, nos conduce de por sí a la palabra; pero el siluro goza de una particularidad aún más extraña: de entre todos los peces, es seguramente el menos mudo, puesto que puede emitir sonidos expulsando el aire por la boca, lo cual puede interpretarse como una predisposición hacia la «palabra». Asimismo, y merced a un órgano respiratorio complementario, puede vivir durante bastante tiempo fuera del agua y hacer recorridos sobre la tierra húmeda[12]. Así pues, el siluro es una criatura anfibia (agua y tierra)

[10] Ver M. Griaule, *Rôle du silure;* G. Dieterlen, *Mythe et organisation sociales,* I.

[11] Recogimos estos datos de L'Histoire Naturelle Illustrée des Animaux, por L. Joubin y A. Robin, p. 167.

[12] Resulta extraño, pero los dogon que interrogamos acerca de dichas particularidades, no parecían conocerlas. En cambio, los bozo las conocen perfectamente y

y ambivalente (muda en el agua, «parlante» sobre la tierra).

El niño lleva una vida «acuática» en el seno materno, extrañamente silente; este silencio intra-uterino, ofrece un contraste sorprendente con el estallido de voz que suelta en cuanto nace, lo cual demuestra que poseía órganos preparados para la palabra; una palabra que tendrá que asimilar por fases sucesivas, hasta alcanzar la perfección. La transformación del silencio en expresión sonora ha lugar al tiempo que el paso de la vida «acuática» dentro del agua-madre, a la vida independiente y al aire libre.

El mito dogon insiste en que el «hombre ha sido creado sin palabra». Los primeros antepasados bajados del cielo con el arca, no la poseían al llegar a tierra, no cabe duda de que dicha bajada corresponde al nacimiento [13]; el arca representaría la placenta, y la «cadena de bajada» el cordón umbilical. Por lo tanto, supone el paso del estado de «peces» al de seres humanos. El mito describe así, esa «infancia» de la humanidad: semejantes a chiquillos o a sordo-mudos, los primeros hombres se expresaban haciendo gestos, mediante sonidos inarticulados o gruñidos, alcanzando pues un sistema de relaciones sociales muy elemental. Además, desconocían las técnicas, se alimentaban de frutos y de carne cruda, bebían el agua del «primer estanque» y vivían en cuevas.

Cuando sobrevino la «bajada», el cuerpo de estos primeros hombres estaba «inacabado»; ya contenía todos los organos internos, mas estaban «secos»; los pulmones pendían cual esponjas resecas por la columna vertebral [14], aguardo el agua y el aliento del verbo que había de llegar. Luego de comer y beber fue cuando a ese ser primitivo sintió se le hincharan los órganos, tornándose húmedos, y sus pulmones se dilataran para que pudiera respirar mejor. Mas todos los órganos solo pudieron alcanzar su definitivo significado, mediante el aprendizaje de la palabra [15].

Dicen que Nommo le concedió ese don, por «bondad» hacia la humanidad; el hombre carente de palabras era «desgraciado» y no podía progresar [16]. De hecho, la bondad de Nommo estaba inspirada

sus cuentos muestran a menudo bagres «paseándose» por la tierra firme y «cantando» (ver J. Daget, *La langue des Bozo*, p. 135, nota 1) (de ahí sacamos estos detalles). Los dogon no son realmente pescadores; poseen algunos peces en sus charcas, pero consumen sobre todo pescado seco importante de Mopti. Esto plantea el problema del origen de la concepción del bagre, como imagen fetal del hombre.

[13] Los dogon lo saben perfectamente.

[14] Este primer estanque se formó alrededor del arca a su llegada a la tierra, mediante el derrame de la primera lluvia; los hombres se establecieron a su vera. Esta imagen del agua-madre (el líquido amniótico) completa el simbolismo del nacimiento.

[15] El dogon dice que estaban «pegados», *dedáŋa*.

[16] Véase la traducción de estos conceptos en los ritos del nacimiento. Al princi-

por Amma, puesto que era su representante en la tierra y sin cuyo permiso nada puede ocurrir [17]. Nommo hizo pues un «milagro» *(bibile)* [18]. El primero en recibir su verbo, fue su elegido Binou Sérou.

Considerando la psicología dogon, no es de extrañar que Binou Sérou haya sido elegido por su peculiar personalidad [19]. De hecho, este antepasado es el primero de «los acompañantes del Binou» *(binuked 'ū)* o sacerdotes totémicos, cuya hipersensibilidad, emotividad e inestabilidad psíquica, reseñamos con anterioridad. Los dogon advirtieron perfectamente que dichos individuos intuitivos poseían dotes particulares, una predisposición a lo que nosotros llamaríamos misticismo, un sentido artístico más desarrollado [20]; por ese motivo, al primero de ellos se le considera como un «inspirado», elegido para ser el primer auditor de la palabra divina y luego transmitirla a los hombres.

Nommo estuvo tejiendo en el estanque, y así se creó la primera palabra [21]. Unicamente Binou Sérou la percibió y comprendió su alcance. Sus hermanos no prestaron atención puesto que les faltaba la intuición de las cosas divinas. Binou Sénou se quedó tan sorprendido que tuvo la primera crisis, análoga a la que hoy en día aún hace «temblar» a todos los sacerdotes presos de inspiración. «La palabra ha llegado como un viento, ha entrado en su oído, ha bajado hasta el hígado, se ha sentado, ha salido por la boca» [22].

Mas esa palabra no venía sola. Llevaba consigo las semillas de las clavículas [23], así como todos los fenómenos naturales y necesa-

pio, algunos informadores nos dijeron que el hombre había llegado a la tierra «vacío» *(kó:lo)*, mas de hecho, era un modo de explicar que sus órganos estaban secos. Ver la idea comparable del hombre «vacío» en el país melanesio (M. Leenhardt, *Do Kamo*, p. 13). Esta expresión gráfica significa en definitiva, que la función es la que desarrolla el órgano.

[17] Incluso las actuaciones nefastas del Zorro se realizan con su consentimiento secreto, aunque en contra de su voluntad, aparentemente. Dibujo del padre, Amma es omnisciente, sin embargo, parece haber tenido un fallo, puesto que el mito alude a una primera creación fallida (ver M. Griaule y G. Dieterlen, *Le Renard pâle)*.

[18] Acerca del sentido de esta palabra, ver *supra*, cap. 1 de la 1.ª parte.

[19] Sobre el sentido de esta palabra, ver *supra*, p. 41, nota 9.

[20] Dicen que los músicos poseen un carácter análogo.

[21] Acerca de los detalles míticos de la revelación, véase M. Griaule: *Dieu d'eau*, p. 35 y ss.; M. Griaule y G. Dieterlen: *Le Renard pâle*.

[22] *sɔ̀: ódoro-gin yelá:, sùgulu-nɛ yoá:, kínde-nɛ sugá:, dá:nia;, ánga-nɛ goy* (texto en dialecto *tómbo)*.

[23] «No existe el *tómbo so* (es decir, para Manda, la lengua dogon); Nommo ha llegado como el viento, ha añadido las semillas, ha penetrado en el oído, ha dejado las semillas en las clavículas, y ha entrado en el hígado, se ha sentado, ha vuelto a salir por la boca» *(tómbo sɔ̀: óndugo vɔ̀gu; nɔ̀mɔ ódoro-gin vo jɛ́luge, yù:le bará,*

rios para el cultivo: el tornado [24], el cielo, la lluvia, el viento. Los pulmones de Binou Sérou se hincharon aún más y sus órganos empezaron a funcionar mejor. Al recibir el don del verbo, la criatura primitiva se transformó en un hombre completo.

Dicha información nos la brindó Manda, y significa lo siguiente: la forma de vida de los primeros hombres cambió desde el día en que recibieron la palabra; de recogedores de frutos salvajes, se convirtieron en labradores. Merced a la palabra, pudieron desarrollar las técnicas, tornándolos más atentos a los fenómenos atmosféricos y permitiéndoles regir su calendario agrícola basándose en su ciclo anual.

La palabra que recibió Binou Sérou era elemental; de hecho solo constaba de una palabra *sɔ̀:* «¡habla!», mas dicha palabra contenía en potencia todo el futuro vocabulario, todos los dialectos dogon y todas las lenguas extranjeras. En cuanto el hombre tuvo la posibilidad de hablar, supo que era capaz de aprender todas las clases de palabras que se diferenciarían en lo sucesivo: el primer hombre que recibía el verbo bajo sus múltiples aspectos, prefiguraba la multiplicación de las lenguas y de los pueblos [25]. Por eso puede decirse que Binou Sérou recibió todas las lenguas que ascienden simbólicamente a doce: seis dialectos dogon *(jámsay, tómbo, tɔ̀rɔ, kólum, bóndum, tèŋum)* y seis lenguas extranjeras *(peul; bozò; mossi* y *bobo* juntas; *bambara,* lengua de los «Tellem» o Kouroumba; *búru dàm* o lengua de los Tuareg, constando, asimismos, del *songhay* y el *bella).* El número doce al que aludimos, ha de ser multiplicado por dos, puesto que se supone que cada dialecto o lengua antes reseñado, es «gemelo» de otro dialecto o lengua cercano [26]. Nos encontramos pues con el número 24, clave del universo [27].

La revelación del verbo constaba, asimismo, de todas las modalidades de la palabra individual, cuyo número, para los dogon, asciende simbólicamente a 48 (24 para Nommo y 24 para el Zorro). Estudiaremos el tema más detalladamente en el siguiente párrafo.

---

sùgulu-nɛ yoá:, ánji: gùyɔ-nɛ yù: bodà:, kínde nɛ yoá:, dá:niá:, ánga-nɛ gòy). Para los hombres actuales, la imposición de los nombres es la que confiere las semillas de las clavículas.

[24] Y no las nubes, que «no cuentan puesto que están entre el cielo y la tierra».

[25] La revelación mítica de la palabra se sitúa en el Mandé, que, según la tradición, es el centro de difusión de las poblaciones sudanesas (ver G. Dieterlen, *Mythe et organisation sociales,* 1).

[26] Acerca del conocimiento y del empleo real de los distintos dialectos y lenguas, ver *infra,* III, 1.

[27] A saber, 22, cifra del cuerpo del hombre más dos que representa a Nommo y al Zorro, o sea, los dos principios antagónicos que gobiernan el mundo.

Los datos que hemos podido recoger acerca del papel y del orden que representaban los principios espirituales de Binou Sérou, cuando sobrevino la revelación de la palabra, son un tanto confusos. Parece ser que el «*kikínu* inteligente hembra» de Nommo haya entrado en el cuerpo del antepasado, a la par que la palabra, y adoptando la forma de viento, «provocó la crisis» del *kikínu* correspondiente a este último [28]; de hecho se trataba de un estado emocional muy fuerte, y no nos extraña comprobar que la afectividad es la primera en derrumbarse. A consecuencia del shock y según Manda, Binou Sérou ha quedado «aterrorizado» y se ha tumbado en el suelo. El tal *kikínu* afectivo fue el primero en recibir la palabra, cosa que podemos entender merced al caracter intuitivo de esta revelación [29]. Acto seguido, el mismo *kikínu* «aterrorizó» a su vez al «*k.* inteligente varón», «provocando su crisis» para luego comunicarle la palabra. Lo que para nosotros significa: intervención de la razón y de las facultades intelectuales que retienen el verbo a su vez. Luego le tocó el turno a los dos principios «torpes». Efectivamente, los cuatro debían haber recibido la revelación para que toda la persona pudiera participar.

Binou Sérou posee ahora la palabra; sus pulmones se dilatan y sin comprender muy bien lo que le está ocurriendo, repite el primer vocablo: *sɔ̀:,* «palabra» [30]. Le contesta un eco: el primer tambor [31]. Este vuelve a enviar la primera palabra a los demás antepasados cuyos oídos y mentes se abren en aquel momento para hablar a su vez: *sɔ̀:; ɛ̀ga:ŋu,* «hemos oído (o comprendido) la palabra». Y finalmente, *sɔ̀:ŋu,* «hablamos».

Evidentemente, estos primeros vocablos son simbólicos; dentro de nuestra perspectiva psicológica, podemos pensar que representan las fases de la elaboración del circuito de la palabra: concepto, comprensión, elocución.

En lo sucesivo, Binou Sérou recibió de Nommo todas las demás palabras del vocabulario; dicha enseñanza fue impartiéndose paulatinamente, durante los coloquios que mantenían juntos en el

---

[28] Se trata de los *kikínu* de cuerpo, los de sexo no parecen tener ningún cometido en este caso.

[29] Pensamos poder ofrecer otra explicación: seguramente, los dogon han podido observar que el uso efectivo del lenguaje es, tal y como lo apuntan los psicólogos, «el más primitivo, el que primero se manifiesta en el niño». (A. Ombredane, *L'Aphasia et l'élaboration de la pensée explicite,* p. 26) y semejante detalle mítico es la traducción de dicha experiencia.

[30] Asimismo, el recién nacido se pone a gritar cuando se le escupe ritualmente agua sobre el rostro para conferirle la «palabra».

[31] Acerca de la historia de ese tambor y la del primer griot, nos remitiremos a M. Griaule y G. Dieterlen, *Le Renard pâle.*

estanque, dado que el antepasado había tenido una crisis [32]. Luego se iba a repetir las nuevas palabras a sus hermanos. Poco a poco, fue operándose una selección con respecto a las distintas funciones que cumplía cada cual y las palabras fueron «repitiéndose» al igual que los demás dones. Dichas palabras se distribuyeron, asimismo, según las dominantes psicológicas de los cuatro antepasados; cada cual representaba lo que podríamos llamar un «tipo psicológico», simbolizado por uno de los cuatro *kikínu*.

Amma Sérou, el mayor, es el cabeza de familia, el representante de Amma; dirige los trabajos y el cultivo. Se encargó particularmente de enseñar a hablar a los demás hombres, puesto que era el más inteligente y había retenido todas las palabras, en cambio los demás aún no lo habían captado bien. El es el *vir* «el jefe», en el sentido etimológico de la palabra; el «*k.* inteligente varón» prevalece en él.

Ya conocemos a Binou Sérou y su personalidad, en la que dominan los componentes afectivos y femeninos del «*k.* inteligente hembra». Aunque, por lo general, Amma Sérou es más inteligente que sus hermanos, Binou Sérou en estado de crisis, es, según los dogon, «aún más inteligente que él», puesto que se halla bajo el efecto de una especie de inspiración que le ayuda a comprenderlo todo de forma intuitiva. Como representante del culto totémico y del agua, recibió la custodia de los principios espirituales *(kikínu* y *ɲáma)* de los cereales, conjuntamente con su hermano Lébé Sérou, quien encarna la tierra y las fuerzas vegetales, y cuyo representante en la sociedad real es el Hogon (jefe religioso) [33]. Desde un prisma psicológico, este último supone la feminidad, considerada bajo su aspecto negativo: celos, pelea, rencor («*k.* torpe hembra») [34]. Para terminar, el cuarto hermano, Dyongou Sérou (elemento fuego) encarna la cólera y la violencia, o sea el «*k.* torpe varón» está relacionado con la muerte, la institución de las máscaras y también con la medicina (puesto que él mismo es ambivalente).

Este cuarto antepasado, unido a los resortes de la muerte, nos crea otro problema: cuando nos preguntamos qué clase de verbo existía en el mundo al producirse la creación, no mencionamos el del Zorro, *yurugú*. Lo hemos omitido adrede, puesto que las características de su «palabra» se captan mejor si se las compara con la que fuera revelada a los hombres por Nommo. Yougourou representa la humanidad desposeída, y vuelta a caer en un estado salvaje por su culpa; dentro de una proyección psicoanalítica, es el Edipo, la parte oscura del hombre, preso de instintos destructores, sin poder quebrantarlos. En cambio Nommo representa la humanidad idealizada y triunfadora, los resortes de la vida y de la fecundidad [35]. El ser humano se asemeja primero al Zorro; ha de luchar contra sus oscuros instintos para parecerse a Nommo y poder asumir su función de hombre, cuyas más altas manifestaciones son la palabra y la procreación. Por ese motivo, Yougourou vino al mundo el primero, procedente de la placenta original, sin permiso de su padre, Amma, llevándose a la más absoluta oscuridad (de donde no ha de salir jamás) un trozo de dicha placenta que luego se convertiría en nuestra tierra [36].

Cuando acaece su nacimiento prematuro, es un pez, al igual que sus hermanos, y ha recibido las mismas dotes que ellos; incluso se llama *ɔ́gɔ* «el rico», como si tuviera más que los demás [37]. No poseía la palabra, pues ésta aún no existía, pero estaba predispuesto para recibirla, como todos los recién nacidos. Sobre el trozo de placenta que se había llevado, aparecían símbolos gráficos, es decir palabras en potencia [38]; por eso se suele decir que «ha robado la palabra a Amma».

Amma no podía reclamarle esa palabra todavía muda. En la actualidad, los zorros practican la adivinación y predicen el futuro; mas es un lenguaje que solo se expresa mediante las huellas de sus patas, lo que por lo tanto, significa un lenguaje mudo, a base de signos gráficos, que ha de ser interpretado y traducido a palabras humanas, por un adivino [39]. En cuanto a la expresión sonora del hijo colérico e incestuoso, Amma se «la echó a perder», es decir que le cercenó la vena de la lengua, luego de convertirlo en animal y circuncidarlo. Este triple castigo, enfocado desde nuestra perspectiva psicoanalítica, equivale al símbolo de la cas-

---

[32] Semejantes entrevistas en la charca son la imagen del aprendizaje lingüístico del niño pequeño que repite las palabras que le dice su madre (sabemos que «la charca es la madre»).

[33] El sacerdote totémico y el Hogon transmiten a los agricultores los principios espirituales del mijo con ocasión de la fiesta de la siembra *(bùlu*, cuyo nombre significa «resurrección»). Ver S. de Ganay, *Le Binou Yébènè*, p. 24 y s.; D. Paulme y D. Lifszyc: *La Fête des semailles*.

[34] Acerca de la ambivalencia de la mujer y sobre todo, de la madre, ver *infra*, III, II.

[35] Acerca de esta interpretación, ver G. Calame-Griaule y Z. Ligerds: *L'Homme-hyène*, p. 118.

[36] El zorro real es de hecho, un animal nocturno que vive en las madrigueras y que le teme mucho a l.a luz del día.

[37] A menudo, las mitologías presentan al ser réprobo como al más favorecido en un principio; la caída resulta más dramática si se produce desde más alto.

[38] Acerca de su significado, ver *infra*, IV, I, «La parole et l'expressión plastique».

[39] Acerca de la adivinación por el zorro, ver *infra*, p. 470.

tración, esa amenaza cuyo peso ha de soportar el hijo de Edipo. De hecho, al haberse convertido en animal, queda «segregado» de la sociedad humana a la que estaba destinado en un principio: la circuncisión frustra su feminidad, y por consiguiente su fecundidad [40]; finalmente, el estar privado de la palabra, supone una castración desde el punto de vista social, puesto que el verbo se encarga de «fecundar» las relaciones entre los seres humanos [41], en su sentido propio y figurado.

La lengua del Zorro, al estar cercenada, solo le permite articular un breve grito. Según los dogon, dicho grito expresa su descontento por haberle renegado su padre, su añoranza por todo cuanto ha perdido y su rencor (pero carece de remordimientos puesto que no ceja en su rebelión). Dicha protesta resulta mucho más amarga, puesto que no puede exteriorizarse con claridad. Se advierte ya perfectamente, cuan distinta es, si se la compara con la riqueza y la diversidad de expresión del verbo, transmitido a los hombres por Nommo. Mas existen aún más cosas. La voz del Zorro es «podrida» *(ɔ́mu)*, es decir nasal; Ya hemos visto que los dogon relacionan la nasalidad, la muerte y la esterilidad entre sí [42]. El Zorro carga míticamente con la responsabilidad de ambas, puesto que aparecieron en la tierra a raíz de sus actos incestuosos. La primera manifestación de la muerte fue la putrefacción de la placenta. El personaje del Zorro se relaciona con la putrefacción, el mal olor, la muerte, la esterilidad; su voz «podrida» supone un dramático contraste con respecto a la voz «clara» de Nommo [43].

Así pues, el hombre recibió la palabra como una inspiración espontánea, mas luego necesitó un dilatado aprendizaje para desarrollarla y conseguir perfeccionarla. Sus órganos se desarrollaron y se transformó en un hombre completo, para acabar diferenciándose totalmente del animal. Dicho aprendizaje simboliza a un tiempo el del niño en la sociedad y el de los primeros hombres quienes, en el transcurso de los siglos, fueron perfeccionando el lenguaje y las técnicas. La dignidad otorgada al hombre mediante la palabra, resulta más notable si se la compara con la ruina de aquel que por su propia culpa se colocó al margen de la sociedad: el rebelde de Edipo.

[40] En cambio para los hombres, la circuncisión es un medio de favorecer la fecundidad, suprimiendo la ambivalencia fundamental del ser, fuente de desequilibrio.

[41] Ver G. Galame-Griaule y Z. Ligers, *L'Homme-hyène,* p. 113.

[42] Ver *supra,* p. 62.

[43] Volvemos a tropezarnos con esta oposición en el plano musical, entre la voz armoniosa de la flauta y el sonido gangoso del *líru* con lengüeta batiente de los cabreros (ver IV, II, «La parole et l'expressión musicale».

La transmisión de la palabra a través del tambor, plantea un problema fundamental: el de la relación existente entre la música y el lenguaje [44], mas significa, asimismo, que la palabra necesita acatar ciertas reglas para convertirse en un instrumento de comunicación social. Quien dice «ritmo» dice también «orden y ley». En cierto modo, la primera palabra solo se tornó audible para el común de los mortales, luego de ser «traducida» a ritmo.

[44] Ver IV, II.

Capítulo III

ORDENACION DE LAS PALABRAS

De entre todos esos pequeños detalles, lentamente acumulados a lo largo de los siglos y fielmente transmitidos de generación en generación, únicamente se emplean unos cuantos para asignar, al animal o a la planta, una función significativa dentro de un sistema. Ahora bien, ha de saberse cuales serán éstos, puesto que de una sociedad a otra, aún cuando se trate de la misma especie, la similitud varía.

(C. LÉVI-STRAUSS, *La Pensèe sauvage*, p. 73.)

Ahora nos dedicaremos a observar desde más cerca, las distintas formas de verbo heredado del antepasado. Estas «palabras» representan las variaciones del discurso individual, según las circunstancias psicológicas o los acontecimientos de la vida social que afectan al sujeto parlante. Su número (cuarenta y ocho) es simbólico, y se subdivide en dos veces veinticuatro, número clave del mundo [1]. Nommo y el Zorro mandan cada cual sobre una de estas «series» paralelas; veremos, que por lo general, el primero conserva más bien las palabras benéficas y el segundo las palabras nefastas, pero que de hecho, la distribución es mas compleja. Estas series de palabras se relacionan, con una ordenación más amplia de los seres y las cosas en «familias» *(tɔ̀gu)* entre las que se establece una red de relaciones simbólicas [2]. Por este motivo, veremos que a cada palabra le corresponde: una técnica o una institución, una planta (y una parte específica de la planta), un animal, (y uno de sus organos), un organo del cuerpo humano. Por otro lado, las «palabras» se ordenan según los acontecimientos míticos que justifican, por una parte su valor psicológico o social, y por otra su número de orden simbólico dentro de la clasificación. Para terminar, la mayoría de las «palabras» están representadas por

[1] Ver *supra*, p. 40.
[2] Acerca de estas categorías, ver especialmente G. Dieterlen: *Note sur le totémisme*, p. 109.

símbolos gráficos cuyo trazado es ritual. Intentaremos pues, desenredar y comprender el lío que suponen semejantes relaciones [3].

A. LAS «PALABRAS» DE NOMMO

I. LA PALABRA «ORDINARIA», *sɔ̀: sála.*

La palabra *sála,* significa «corriente, ordinario» [4]; en el caso de la palabra, resulta peyorativo, puesto que se refiere a todas las declaraciones sin importancia, sin valor, las «palabras en el aire» que se esparcen sin meta fija; *sɔ̀: sála* tiene el mismo sentido que *sɔ̀: ídu,* «palabra vacía» (o *sɔ̀:kó:lo).* La raíz *sála* significa: 1) esparcir; 2) alinear las lomas unas tras otras en el cultivo *(vólu sála:);* 3) desgranar (los frutos de *Lannea acida* o de *Parkia biglobosa).*

La técnica correspondiente es el cultivo; su semejanza simbólica radica en la dispersión: en efecto, el labrador «desparrama» *(sála)* la tierra como una palabra sin importancia.

El animal es el «mono rojo» *(ɔ́mɔnɔ);* vigila los avances del cultivo, al borde del campo, para luego ir a cortar las ramas de mijo y chupar su pulpa. Se dice que «desparrama» el cultivo y los esfuerzos del labrador. Al Peul se le compara con el mono rojo, no solo por su color [5], sino porque al igual que el mono, aguarda a que los labradores hayan terminado el cultivo para que sus animales puedan pacer [6].

El estómago, es el organo del mono rojo, en donde éste conserva simbólicamente la «palabra ordinaria», puesto que según pudieron observar los dogon, no digiere bien las ramas de mijo que devora con glotonería y es propenso a tener diarrea (u otra clase de dispersión).

En el campo vegetal, la similitud ha de buscarse en los cereales de mala calidad, que no pueden conservarse para la siembra (pero con los que se puede hacer cerveza); existen distintas clases:

[3] La representación gráfica será estudiada en el capítulo siguiente.

[4] Se dice por ejemplo *ginu sála,* «casa ordinaria», en oposición a la «casa grande» familiar o a las construcciones tales como el santuario totémico.

[5] A la tez clara de los Peuls se la llama «roja».

[6] Los dogon conocen otros monos que no vigilan el campo así *(dìgɛ,* mono «negro», cinocéfalo).

— el «sorgo hermana bienhechora» *(ɛ̀mɛ sá:na gène),* que se halla en medio del mijo, en donde se siembra por sí solo, como si fuera la «hermana»;

— el «sorgo» de la vaca» *(ná:ɛ̀mɛ)* es de la misma especie que el sorgo ordinario, pero se trata de espigas enfermas; la envoltura se adhiere a las semillas y las hace incomibles; se le da a los animales;

— el «mijo ordinario» *(yù: sála)* o «mijo cuyo varón ha sido segregado» *(yù:áni yèŋe)* [7]; es una especie de mijo salvaje, que crece en medio del otro. Es «varón», es decir malvado, dado que el mijo bueno es hembra [8] y se le «limpia» para apartarle de las buenas espigas, puesto que no sirve para la siembra;

— posiblemente deberíamos ordenar, asimismo, una cuarta planta: el *tònu géne,* cuyas hojas se parecen al sorgo; si no se las sabe distinguir se las cultiva, mas cuando brotan las espigas se percata uno de que no se trata del sorgo.

Cada vez que el vegetal es un cereal, la «palabra» correspondiente se localiza en la simiente *(kínu,* «nariz»); puesto que la palabra es una germinación de los principios vitales del hombre, y la germinación de la semilla, una palabra.

Para el hombre, el órgano correspondiente es la nariz, sede de la respiración; ya que *sɔ̀: sála* es palabra de viento. La palabra de la nariz carece de valor [9].

N.B. Los saltamontes de toda clase, a veces se relacionan, asimismo, con esta categoría de palabra, puesto que defecan mientras comen las hojas de los árboles, lo cual recuerda una palabra sin provecho (recordemos el parecido entre palabra y alimento).

Si buscamos una directriz entre todas estas relaciones simbólicas, hallamos por una parte, la idea de dispersión y por otra la de mala calidad. La «palabra ordinaria» es un derroche de palabras. No corresponde a un episodio mítico en particular, sino que actúa en primer lugar, porque desgraciadamente demasiadas personas hablan para no decir nada; sobre todo las mujeres, por eso dicha palabra es femenina.

[7] *yèŋe* sería una deformación de *yèmɛ,* escoger, seleccionar, tamizar.

[8] Sin embargo *yù:ána,* «mijo varón», significa asimismo «mijo bueno, mijo fuerte»; se trata de la simiente del mijo hembra; he aquí una ambivalencia que volveremos a encontrar.

[9] Ver cuanto hemos dicho anteriormente, acerca de la palabra de la naríz. Los habitantes de Dini, aldea del Bajo Sanga, tienen un hablar gangoso que provoca la enemistad de las gentes del Alto Sanga.

2. LA «PALABRA DE COMERCIO DE LOS GEMELOS», *jìŋeū tóŋu sɔ̀:*

Los gemelos, al ser un símbolo de equidad, representan la igualdad en el intercambio; el primer acto de comercio fue obra de gemelos [10]. En el mundo de los hombres, esta palabra abarca todo cuanto se dice con ocasión de la compra o venta de un objeto, todas las conversaciones relacionadas con el trato.

El animal que le corresponde es un pájaro, llamado «familia del Hogon» *(ɔ́gɔ tɔ̀gu)* [11]; se trata de un ave de paso, que procede del Norte cuando madura el *maní;* su llegada anuncia el cese de las lluvias y el término del año; por lo tanto, es una especie de «recadero» [12]. Lleva la «palabra» en su molleja *(gɛgɛrɛ),* como todas las aves, ya que se relaciona dicho órgano con las clavículas del hombre, puesto que contiene una reserva de granos.

El cacahuete de donde se extrae el aceite *(éliɛ nì:)* evoca a los gemelos debido a las dos semillas idénticas contenidas en su vaina.

En el ser humano, el *naní* (probablemente los ovarios) es un órgano gemelo [13].

La «palabra de los gemelos» es varón. De todas estas asociaciones surge una idea general de paridad, equilibrio y equidad.

3. LA «MALA PALABRA DE AMMA SEROU», *áma sɛ̀:ru sɔ̀: mɔ̀ŋu*

Es una palabra varón (número 3) y una mala palabra: el hombre siempre habla con voz fuerte y áspera, incluso cuando no está

[10] Ver M. Griaule: *Dieu d'eau,* p. 234 y ss.

[11] Su grito *peee,* parece «anunciar al fallecimiento del Hogon».

[12] Esta explicación resulta un tanto oscura; parece más bien que dicho pájaro esté relacionado con la madurez de los cacahuetes, planta simbólica del comercio. Nos sorprendió comprobar que no relacionan la hormiga con dicha palabra, aun cuando el primer intercambio haya tenido lugar, mitológicamente, acerca de un hormiguero. (Ver M. Griaule, *Dieu d'eau,* p. 240). Nos facilitaron la siguiente respuesta: la hormiga va y viene, «se cansa», mas no «saca provecho alguno»; la expresión «comercio de hormiga» *(kìy tóŋu)* se emplea para referirse a un comercio que cuesta mucho trabajo sacar adelante pero que no produce beneficios.

[13] Otra explicación: la venta está en el cerebro, pero la compra o mejor, dicho el afán de comprar, está en el corazón (impulso). Hay que saber renunciar a una compra poco provechosa (por ejemplo, la carne) e invertir de forma más segura (por ejemplo: una gallina que dará huevos).

de mal humor. Amma Sérou es el más varonil de los cuatro antepasados; es el mayor y el cabeza de familia; es el quien da órdenes y reparte los castigos. Esta «palabra» es la del cabeza de familia, a quien todos temen y respetan, a quien también se le debe obediencia incondicional, incluso cuando piensan que no lleva razón.

La fragua es su equivalente. Se trata de una técnica dura y ruidosa, en donde la palabra halla sus elementos dominantes: el aire y el fuego. El herrero azota y maltrata el hierro cual la palabra de represión vapulea a los miembros de la familia. Desde un punto de vista psicológico, el herrero es tan temido como el cabeza de familia, y no se atreve uno a llevarle la contraria pues se vengaría negándose a trabajar para uno prohibiéndoselo, asimismo, a los demás herreros [14]. ¿Y qué podría hacer un labrador, sin la ayuda de un herrero? Dado que es incapaz de fraguar o arreglar por sí solo sus azadas, se ve reducido a la impotencia.

Cuando el mono «gris» *(kò:)* come el mijo, éste vuelve a crecer totalmente torcido; así pues la mala palabra daña el hígado: lo contrae y lo «retuerce». El mono gris lleva simbólicamente la mala palabra en su estómago que digiere el mijo [15].

El arbusto *élɛ* da un fruto muy amargo; antaño se consumía en época de escasez [16], pero debía cocerse dos veces y tirar la primera agua. Dicho amargor representa la «mala palabra» tan difícil de «tragar». La contiene toda la planta, pero sobre todo la semilla [17].

En el hombre, el corazón es el responsable de las palabras de cólera y de reprensión. Ya hemos visto el mecanismo mediante el cual se torna rojo e hincha los pulmones. Nos consta además, que es el hogar donde se «fraguan las palabras».

Estas relaciones resultan claras y giran alrededor de las ideas de ruido, fuego y amargura.

[14] También se dice que el herrero ha de anteponer el trabajo del cabeza de familia al de los demás clientes, que han de aceptar sin protestar.

[15] Nombran asimismo al león *(yará)* cual el equivalente animal de dicha palabra: su rugir amedranta a todos los demás animales. Por consiguiente el órgano correspondiente sería los pulmones, de donde surge su potente hálito.

[16] Acerca de los alimentos durante la época de escasez, ver G. Dieterlen y G. Calame-Griaule: *L'Alimentation Dogon,* p. 48.

[17] También cuentan acerca de este arbusto, que aquél que lo toca estando en ayunas se extraviará.

Consta de todas las palabras agradables, amables, dulces, alegres, en definitiva, de aquellas que agradan al auditor. Es femenina (de ahí que le corresponda el número cuatro) [18] y musical; acapara la música, por lo menos en sus formas «vivas»: estribillos de flauta, cantos de boda, cantos de alegría y de juegos, cantos de cultivo [19]. Pertenece míticamente a Binou Sérou puesto que procede directamente de Nommo.

Al ser un animal benéfico, la cigüeña *májıu* no causa desperfectos en los cultivos, sobre todo por cuanto respecta al mijo y al arroz, que son dos cereales esenciales; en cambio devora los saltamontes dañinos [20]. Su voz es tan clara como la de la flauta. Los cazadores tienen prohibido matarla; su nombre es sinónimo de inocencia [21]. Demuestra su afinidad para con Nommo abandonando la región durante la sequía para regresar en la temporada de las lluvias [22]. En el reino vegetal, el arroz negro *(ára gɛ̀ũ)* es el cereal más acuático, puesto que necesita mucha agua y tierra mojada en profundidad; por esa razón es indispensable sembrarlo al borde de un estanque, mientras que por ejemplo, el arroz blanco *(ára pílu)* puede conformarse con una pequeña extensión inundada; por lo tanto, el arroz negro, semilla preferida de Nommo, supone la expresión vegetal de la buena palabra.

Su equivalente en el cuerpo humano es el hígado, pero más específicamente la «cabeza»; es el depositario del hígado, la sede de la afectividad *(kikínu sáy yà);* es la parte que se echa en el altar cuando se hace un sacrificio, de ahí su nombre de «hígado tirado» *(kíne máɲi)* [23].

---

[18] Observamos una vez más, la ambivalencia femenina; en este caso adquiere un aspecto totalmente benéfico.

[19] Los cantos de los funerales no intervienen en esta categoría.

[20] Canto de la siembra: «¡Eh! cigüeña que caminas alargando el cuello y las patas. Hemos preparado la bola de arroz, hemos preparado la bola de arroz descascarillado. Se la he dado a la cigüeña, que se marcha alargando el cuello y las patas» (sin comerse el arroz).

[21] En el canto de los funerales uno se lamenta por la muerte de una mujer diciendo: «No le hacía daño a nadie. ¿Por qué mataron a la cigüeña con una flecha?»

[22] En la región de Sanga, a raíz de la construcción de la presa de Bara, las cigüeñas dejaron de visitar el Níger durante la sequía.

[23] *máɲa* significa «lanza un papirotazo» apuntando al lugar exacto en donde uno desea que caiga el objeto; ese vocablo se emplea para «sembrar el arroz» o el fonio; *káma* se emplea para decir «lanza» corrientemente/sembrar el arroz lanzar una piedra, etc.).

Es la palabra que se dice muy bajito, para que no pueda oírla un tercero. Se la llama, asimismo, *sɔ̀: báŋuru*, «palabra oculta». Las mujeres y las niñas, mientras hilan el algodón, susurran entre sí historias sobre hombres. Hablan, asimismo, de las máscaras y de los secretos que han podido averiguar. Es indispensable que los hombres no las oígan. Asimismo, y mientras hila el algodón junto a su hija (o mientras cocina o practica cualquier otro quehacer típicamente femenino), la madre le enseña todo cuanto ha de saber sobre el matrimonio y las relaciones sexuales; en esta ocasión también se trata de palabras confidenciales que nadie ha de oír.

El número 5, correspondiente a dicha palabra, se obtiene sumando 3, cifra del hilado (suma del huso, de la madera y del hilo) y 2, cifra del tejido (los movimientos alternos de la lanzadera); efectivamente, el hilo no serviría de nada si no se le tejiera luego; el trabajo del hombre completa el de la mujer.

Existen dos aves relacionadas con el hilado: la golondrina *(vevéle)* vive en las hornacinas de las fachadas (la cesta de algodón); lleva una mancha blanca sobre el pecho (el ovillo de hilo); vuela sobre todo cuando el sol está oculto tras las nubes (las mujeres buscan la sombra para hilar); su vuelo recuerda el hilado del hilo menudo *(géde):* la mujer agita sucesivamente la rueda y el huso, luego tira del hilo y el huso gira sobre sí mismo; la golondrina aletea y acto seguido planea. En cuanto al pájaro «hilador de algodón de Amma» *(áma nàmu jigerenɛ),* dicen que hila la trama de hilo grueso *(pànu);* cuando vuela, su grito *párrr* se hace al ruido que provoca el huso cuando gira para hilar dicho hilo; más escandaloso que el anterior, vuela primero en silencio (la mujer tira de la rueca y del huso), y luego alarga las alas soltando su grito (la mujer deja girar el huso).

El «sorgo tarima roja de la oscuridad» *(kiní: ὲmɛ dúmu bánu)* crece a la sombra del baobab; al igual que él, las mujeres buscan la sombra para hilar y se colocan dentro del vestíbulo *(dolù).*

Las confidencias son un modo de expresión muy querido por las mujeres; es una palabra femenina. En el ser humano, se hallan localizadas en la cabeza del hígado, cual la buena palabra; de hecho las mujeres disfrutan mucho con esos cuchicheos.

Todas las comparaciones giran alrededor de las ideas de hilado y de secreto.

6. LA «PALABRA VENIDERA DEL SACERDOTE TOTEMICO»
(bínu kédinɛ sɔ̀: vὲdɔ)

Merced a sus dotes intuitivas antes reseñadas, el sacerdote puede predecir el futuro. Cuando está bajo el impacto de una crisis, puede «ver», por ejemplo, el alma de alguien que va a morir e intentar hacerla regresar al poblado. Esta especie de adivinación es puramente intuitiva y no se atiene a ningún procedimiento adivinatorio. Es privilegio del sacerdote, y todas las relaciones simbólicas se refieren a las funciones de este último.

El número 6 equivale a la suma de sus emblemas: dos pulseras, su *dùgoy* [24], su gorro, su diadema de cuero adornada con conchas, su garrote. El ratón *(gugúdu)* posee carrilladas *(légu)* [25] en donde conserva los granos. Es la imagen del sacerdote conservando los principios espirituales de los cereales en las espigas que guarda en su terraza para repartirlas entre los labradores cuando llegue la época de la siembra [26]. En cuanto al *pónu (Detarium microcarpum)*, produce pequeños frutos que pueden ser sucedáneos del mijo cuando éste escasea: se cuece, se machaca y se hace con él una especie de papilla. El ratón lo conserva en sus carrillos y en su agujero.

El páncreas es el órgano del hombre relacionado con la formación de dicha palabra.

7. LA «PALABRA DE TEJIDO» *(sɔ̀y ti:sɔ̀:)*

La polea del telar se llama *sɔ̀: kὲ:ru*, «palabra secreta», ya que su chirriar uniforme es la palabra de Nommo, la primera manifestación del verbo. Habla sin cesar, y como no se entiende lo que dice (al igual que los primeros hombres no entendieron lo que

[24] *dúgoy* (que se pronuncia a menudo dúgey, de ahí el grafismo *duge* de las publicaciones anteriores) se refiere a una perla o a todo cuanto pueda enhebrarse como una perla (piedra perforada, anilla pequeña etc.). El del sacerdote suele ser por lo general, una piedra de eygris perforada, o una perla de cristal. Su papel es muy importante en el culto totémico (ver. S. de Ganay: *Yébéné*, p. 13; G. Dieterlen: *Les Ames*, p. 217; M. Griaule: *Dieu d'eau*, p. 62 y ss.

[25] Distintas de las del mono, que también las posee, ya que las semillas pueden «guardarse» mejor de esa forma.

[26] Acerca del *búlu*, ver *supra*, p. 118, nota 32.

decía Nommo, exceptuando Binou Sérou), se dice que habla por medio de enigmas. Por esa razón, la palabra humana correspondiente a la del tejido, consta de todas las adivinanzas, fábulas, refranes, presagios, y, en definitiva, de todo aquello que requiere una explicación para que lo puedan entender los no-iniciados. El conjunto de estas palabras enigmáticas se llama *sɔ̀: tà:nie*, «palabras sorprendentes» [27].

El número de orden de la clasificación equivale al complemento varón-hembra (3 + 4); el hombre teje el hilo que la mujer ha hilado. 7 es el número de la pareja unida para procrear, para concebir por medio de la palabra [28].

El pájaro *jémɛ sà:* «pájaro del saco», construye su nido con algodón tan bien amalgamado que parece tejido; tiene forma de saco, totalmente liso e impermeable al agua. Este pájaro (probablemente una especie de tejedor) enseña por lo tanto a tejer a los hombres y a los demás animales [29]. En el mundo vegetal, el algodón *(námu)* es la planta del tejido por excelencia, en los países sudaneses. En el cuerpo humano, la laringe, donde se forman los sonidos, es el símbolo de la polea del telar.

8. LA «PALABRA DE JUSTICIA DEL *tógu nà*», *tógu báru sɔ̀:*

El *tógu nà* o «gran albergue» es una construcción formada por un techo que descansa sobre pilares y que se halla en cada barrio de pueblo, en la plaza pública. Es la «casa de la palabra»; los hombres se reunen en él para discutir temas públicos. Los ocho ancianos de más edad en representación de los ocho antepasados,

[27] Estos enigmas están tan relacionados con el tejido que cada dibujo distinto de un tejido, corresponde a una adivinanza o a un cuento (ver *infra*. p. 573. «La palabra que está en el tejido»). Además, la palabra *sɔ̀y* «tejido» ha sido interpretada por los dogon como *sɔ̀:-i*, «es la palabra». Este nombre no tiene nada que ver con la raiz de «tejar» que es *tìɛ*.

[28] Ver M. Griaule, *Dieu d'eau* p. 34.

[29] Una fábula opone este pájaro mañoso a la tórtola perezosa, que tan solo hace un nido con briznas: «Al ver que va a llover el tejedor penetra en su nido y la tórtola en su refugio». Llegó la lluvia. La tórtola le pide al tejedor que la deje entrar. «No te dejaré entrar». A su vez, el tejedor le preguntó a la tórtola si habia dejado de llover. «No me has dejado entrar. Si me contestas, te dejará entrar.—No ha dejado de llover.—¡No te dejaré entrar!—¡El año que viene haré un nido, haré un nido!» *(kúru kùrom, kúru kùrom.* «Haré un nido», imitación del grito de la tórtola).

toman la palabra y juzgan[30]. Fijar la fecha de las ceremonias y el alivio de luto *(dáma)*[31], son unas de las tantas prerrogativas; también palian las diferencias existentes entre los miembros de la familia *lato sensu* que forma un «barrio»[32]. Esta octava palabra es por lo tanto, la palabra de los ancianos que hacen justicia en nombre de los ocho antepasados que les transmitieron su sabiduría.

El ave *tɔ̀gu mɔ́nu*, «reunión de las familias», suele volar siempre en grupo, junto con sus congéneres; si uno de ellos emprende el vuelo, todos los demás le siguen. Rememora la «reunión» de los hombres en el albergue. En cuanto al «sorgo corto de la roca» *(ɛ̀mɛ sóŋo dúmu)*, se le siembra sobre las rocas, en los agujeros que contienen un poco de tierra. Recuerda que el *tógu nà* siempre ha de construirse sobre una roca llana, con el fin de poder dominar la plaza del pueblo, al igual que la palabra de los ancianos ha de «dominar» la de los demás.

El órgano humano que corresponde a dicha palabra es el cerebro, porque es «sabio» e inspira la palabra de sabiduría.

Las comparaciones giran por lo tanto, alrededor del *tógu nà*, lugar de «reunión» de las familias y de las palabras.

9. LA «PALABRA DE JUSTICIA DE LEBE SEROU», *lɛ̀bɛ sɛ̀:ru báru sɔ̀:.*

El antepasado Lébé Sérou, muerto y resucitado, es la encarnación de la tierra y de las fuerzas de la vegetación; muere en cada cosecha y vuelve a nacer en época de siembra, cuando llegan las lluvias (según el mito, su hermano Binou Sérou, representante de Nommo, lo resucitó). En la sociedad de los hombres, el Hogon *(ógɔnɛ)*, decano de toda una región, es su fiador. El Hogon, secundado por el sacerdote totémico (al igual que la tierra siempre necesita agua para dar frutos) es el jefe religioso. Su justicia interviene únicamente en los casos de suma gravedad. Por ejemplo, si la lluvia tarda demasiado, piensan que alguien la impide llegar (por brujería o por haber cometido una falta grave y no haberse purificado); el Hogon convoca a todos los habitantes de la región; se considera como culpable a aquel que no acuda a su llamada; tendrán que obligarlo a presentarse para obtener la lluvia. Antaño, un enviado del Hogon se dedicaba a recorrer los mercados para controlar la lista de precios. Se encomendaban los ladrones al Hogon y se les condenaba a pagar unas multas[33].

La cifra 9, atribuida a la palabra de justicia del Hogon, es, por regla general, la de la mayoría de ingenieros. Se obtiene sumando los siete ancianos que asisten al Hogon en las ceremonias, el propio Hogon (lo que equivale a los ocho antepasados) y la serpiente Lébé, que es la Tierra[34].

Incluso el nombre de avestruz, *ɔ̀gɔ yóŋo*[35], está relacionado con el Hogon; cuenta la leyenda que una avestruz cargó con el primer Hogon, cuando éste surgió del agujero de bambú, luego de su recorrido subterráneo, procedente del Mandé[36]. En recuerdo de aquel episodio, se coloca un huevo de avestruz sobre el tejado del santuario del Hogon (a veces incluso sobre el del sacerdote totémico). La avestruz se parece al Hogon porque al igual que él, camina lenta y dignamente, y porque posee pocas plumas así como él tiene poco pelo. En cambio puede correr raudamente cuando se escapa; el Hogon no puede correr, pero en cambio la serpiente sí que puede. Para terminar, baila sobre un costado para luego precipitarse hacia adelante, lo cual recuerda los simulacros de lucha que se practican durante los funerales[37].

La palabra del Hogon está relacionada con dos vegetales: el mijo blanco *(yù:pílu)*, principal cereal de la región, cuyo *ɲàma* conserva el anciano para la próxima siembra (al igual que el

---

[30] Volveremos a hablar de ello en el capítulo dedicado a «La palabra en la vida social», III, III.

[31] La imposición de la fecha se llama *dáma tòŋu*, «esquema de *dáma*»; el final de la ceremonia, cuando se vuelven a pintar las máscaras, se llama *dàma t'ōy*, «dibujo del *dáma*». Acerca de la diferencia entre *tòŋu* y *t'ōy*, ver *infra*, p. 217

[32] Esta familia se llama *bà ùnū*, «Los hijos del padre». Al arreglo de un litigio le dicen *bà únū sɔ̀: mɔn'ī*, «reunión de las palabras de los hijos del padre».

[33] Actualmente, prevalece la justicia europea: de la vigilancia se encargan un policía y los culpables deben ser encomendados al tribunal administrativo.

[34] La serpiente del Lebé es *chtónica;* es una serpiente maravillosa, que brilla mucho y es capaz de adoptar cualquier dimensión, a su antojo; se supone que cada noche va a visitar al Hogon y le «lame» para transmitirle su fuerza (ver G. Dieterlen, *Les Ames*, p. 230; M. Griaule, *Dieu d'eau* p. 143-144. Por lo general, todas las grandes serpientes que habitan en las cuevas son chtónicas y se las considera cual la resurrección de los antepasados muertos y enterrados precisamente en dichas cuevas. Mas también existen serpientes acuáticas, vinculadas al culto de Nommo.

[35] La palabra *yòŋo* imita el contoneo del ave.

[36] Efectivamente, existen avestruces en la llanura dogon.

[37] A todas estas razones habría que añadir, posiblemente, el consabido simbolismo de los huevos en general y particularmente los huevos de avestruz.

sacerdote totémico)[38]; la otra planta se llama «purificación de los Hogons» *(ɔgõ já:la)*; se trata de una planta trepadora cuya rama es cuadrada y posee articulaciones como la del mijo; después de la cosecha, el mijo segado ha muerto; llevarlo a la casa del Hogon, supondría introducir la impureza de la muerte; por lo tanto, el sacerdote purifica la casa con una escoba hecha con esa planta, como si fuera mijo vivo.

El organo del cuerpo correspondiente es *kíne naní: gúnu*, bola que contiene sangre negra coagulada y adherida al hígado: la sangre coagulada está «dormida»; el Hogon que es un hombre muy anciano, permanece sereno y habla poco. Lo que rodea al hígado significa que su palabra es justa.

Todas las relaciones simbólicas se refieren a las funciones del Hogon y a la vejez.

10. LA «PALABRA DE LA BAJADA DEL ARCA», *kóro sùgu sɔ̀:*.

La bajada del arca[39] representa el nacimiento normal (mientras que la bajada de Yourougou en el espacio, junto con su trozo de placenta, suponía el nacimiento prematuro); estaba hecha de tierra pura (es decir de la placenta original de Nommo) y vino a plantarse sobre la tierra del Zorro, impura y reseca, para purificarla. La cadena de bajada es el cordón umbilical. La primera lluvia (las aguas fetales) caía a la par; el arca, al bajar retumbó como la tormenta. Por lo tanto, la palabra correspondiente es el «estruendo» *(sɔ̀: gámu)*; consiste en hablar con voz malhumorada, en «ahuecar la voz» para regañar a alguien. No se parece a la «mala palabra de Amma Sérou» (n.º 3) porque ésta pertenece únicamente al cabeza de familia; es la palabra autoritaria. La «palabra de la bajada del arca» esta más generalizada y se refiere a todos los seres, incluso a los animales y a los fenómenos naturales (tormenta, rayo).

El número 10 corresponde a los ocho antepasados, más el

[38] El sacerdote, al igual que el Hogon, conserva las fuerzas espirituales de todos los cereales, representadas por espigas de mijo. Mas recuerdan que el cereal que más se relaciona con el agua es el arroz negro; el mijo blanco es terrestre.

[39] Acerca de la mencionada «arca», ver las referencias de la p. 111 para el mito, y también M. Griaule, *L'Arche du monde*.

«gran Nommo del cielo» y Nommo sacrificado y resucitado, que bajó a la tierra con los hombres[40].

La técnica relacionada con esta palabra se llama *dólo;* consta de una cuerda, en cuyo cabo se ata un palo por el medio (el palo en sí se llama *dólo* y da su nombre al conjunto) y sirve para ir en busca de miel a las cuevas del acantilado, cuando no hay otro medio para alcanzarla. Se coloca un hombre sobre el palo, con la cuerda entre las piernas y va deslizándose lentamente hasta que localiza la cavidad. Se ata una bolsa a un extremo del palo y el individuo sujeta una antorcha con la cual ahuma las abejas para poder coger la miel y meterla en la bolsa a continuación. Al término de esta operación, se deja caer la cuerda hasta abajo[41]. Los cabreros conocen un juego que lleva el mismo nombre y consistente en una especie de columpio hecho con las ramas de *lolóriõ (Ipomoea repens)* que cuelgan de los árboles, colocan un palo en la punta de la rama y juegan a la técnica anteriormente descrita.

Un pájaro (que escasea en Sanga pero en cambio muy conocido en la zona de Wazouba) se llama *góbo gàba*, palabra que significa «vacilar antes de caer». Su comportamiento es sorprendente: se posa en la cima de un árbol muy alto, grita como si deseara advertir a los demás pájaros que su llegada es inminente[42], vacila varias veces y se deja caer como una piedra; cuando ya está a poca distancia del suelo, alarga las alas y se posa suavemente[43].

El «sorgo madre adoptiva» *(ɛ̀mɛ nà gɔlɔ̀)* pierde sus semillas que caen por sí solas cuando están maduras, contrastando con las demás especies de sorgo (ha de apresurarse uno en cosecharlo antes de que se caigan sus semillas).

En cuanto al corazón humano, a veces se le llama «corazón que se columpia» *(kíne jejéle)*, puesto que en cierto modo «está colgado» en medio de los demás órganos; cuando desea «rugir» empieza a columpiarse y los pulmones se hinchan, correspondiendo a su impulso; ya vimos como dicho mecanismo producía las palabras de ira.

Por lo tanto, la idea general que predomina en dichas asociaciones es la de caída contenida, de balanceo, de suspensión.

[40] Nommo es a la vez único y multiforme: se distinguen el Sacrificado, el «comisionado», etc. Puede ser varón o hembra. En cada estanque o boquete de agua, se halla un Nommo distinto.

[41] Esta técnica no deja de ser peligrosa y ocurren accidentes; el hombre puede padecer tremendas picaduras y al intentar protegerse, puede prenderle fuego a la cuerda con su antorcha y estrellarse al pie de las rocas.

[42] El zumbido de un trueno precedió la bajada del arca.

[43] La garza *(baráŋa* brinda otra información; se halla siempre al borde de la charca (el agua, al correr en torno al estanque formó la primera charca: las aguas matrices) y mira hacia arriba cual si estuviera acechando la llegada del arca.

11. LA «PALABRA DE LA IMPOSICION DE LOS NOMBRES AL NIÑO» *(i: bóy kúnu sɔ̀:)*

El niño recibe sucesivamente tres nombres. La «palabra» consta de todos los vocablos que se pronuncian cuando surge su imposición (rezos, fórmulas, etc.) y de los propios nombres, pasados, presentes y futuros [44]. El número 11 procede de la suma de los ocho antepasados, que «han creado al niño», del sacerdote que otorga el «nombre secreto», de la familia materna que concede el «nombre de la madre» y del patriarca que da el «nombre corriente».

La técnica correspondiente es la siembra del arroz, que se llama *ára kúnu*, «colocación del arroz», al igual que se dice *bóy kúnu*, «colocación del nombre», o *dí:kúnu*, «colocación del agua, riego»; ya que para sembrar el arroz hay que lanzarlo al vuelo. Para los demás cereales se dice *tɔ̀*, «sembrar» (dejando caer la semilla dentro del agujero que ya se había cavado con antelación). La «colocación de los nombres» corresponde tanto a las semillas del arroz como al riego; le confiere al niño sus semillas claviculares, al tiempo que el agua de ala palabra para regarlas.

De hecho el recién nacido aún no posee «semillas», puesto que no ha tomado ningún alimento sólido. Las que le facilitan la sucesiva imposición de sus nombres y alimentadas por la leche que bebe, en un principio se parecen a unas semillas en cierne: blandas, húmedas y blanquecinas (de hecho se habla de la «leche» de las semillas verdes). La progresiva adquisición de la palabra las irá endureciendo poco a poco, más su total madurez solo acaecerá cuando llegue el matrimonio. [45]

El reparto teórico de las distintas clases de semillas, según el nombre que se haya otorgado, tiene su significado. Junto con el «nombre corriente» el patriarca de la familia, confiere tres categorías de sorgo; una de ellas «el sorgo hembra» *(ɛ̀me yà)* es símbolo de abundancia y seguridad familiar [46], la segunda, «sorgo corto de la roca» *(ɛ̀mɛ sóŋo dùmu)* se siembra en las cavidades de las rocas y recuerda el *tógu nà* así como la autoridad de los ancianos, y la tercera «sorgo blanco» *(ɛ̀mɛ pílu)*, resulta (al igual que para las dos primeras) excelente para la fabricación de la cerveza, tan importante en las ceremonias familiares. La cuarta categoría otorgada

[44] Desarrollaremos todo esto en el capítulo de «La palabra en la vida social» III, III.
[45] Ver *infra*, capítulo I de la IIIa parte.
[46] Ver. *infra*, p. 146.

por el cabeza de familia es la alubia *(n'ũ)*, cuya semilla, al ser más voluminosa que las demás, simboliza el embarazo [47]. Junto con el «nombre secreto», el sacerdote totémico otorga el arroz, cereal «acuático» por excelencia, el «sorgo ojo del agua» *(ɛ̀mɛ dí: gíru)* y el mijo pequeño *yù:* , base de la alimentación. Finalmente, la familia materna concede, junto con el «nombre de la madre», una especie de sorgo llamado «madre adoptiva» *(ɛ̀mɛ ná gɔlɔ́)* porque en cuanto maduran, sus semillas se caen muy rápidamente, símbolo de generosidad y de entrega (¿y puede que también de cierta imprevisión femenina?) [48].

El equivalente simbólico animal de la «palabra de la imposición de los nombres» es el borrego *(pédu)*, primer animal doméstico, el que debe obtenerse antes que cualquier otro [49]. Prescinde de todo guardian y siempre regresa a casa, mientras que la cabra vagabundea. El borrego es una transformación de Nommo. Se le degolla y se le sacrifica sobre el altar de Amma, pero jamás en el santuario totémico (que es el santuario del propio Nommo a quien se ofrenda una cabra, en sustitución de Yourougou). El organo del borrego que corresponde a dicha «palabra» es el «estómago superpuesto» *(dòŋodo timɛ)* segundo estómago de los rumiantes, en donde hay hierba; es la parte del pastor en los sacrificios. Está «superpuesto» al igual que los nombres y las semillas en las clavículas del niño.

El vegetal es el árbol *sá (Lannea ácida)*, atributo de Nommo puesto que permanece verde durante la sequía, marcando pues el triunfo de la vida sobre la muerte. Se humedece la boca del recién nacido con «agua de *sá*», bebida hecha con los frutos de dicho árbol, macerados en agua. Cuando la madre se dirige con el niño al santuario para que le impongan el «nombre secreto», le lleva al sacerdote una cantimplora de frutos de *sá* secos: es para «devolver» el agua de *sá* que recibió el niño al nacer, puesto que procedía simbólicamente de Nommo a quien pertenece dicho árbol.

En cuanto al hombre que da el nombre, la palabra se forma primero en el cerebro (reflexiona), luego baja al hígado y este la aprueba, antes de salir por la boca.

En este caso, las relaciones son más complejas; predominan las

[47] Ver. G. Dieterlen y G. Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon*, p. 60.
[48] Se trata aquí de una de las posibles listas, variando un poco las especies según el estatuto de los individuos (ver G. Dieterlen: *Les correspondances cosmobiologiques)*. El cuarto nombre, el «hombre de compañero» o apodo, es más tardío y corresponde al Zorro; por consiguiente aporta semillas como el *p'ŏ (Digitaria exilis)* semilla de la creación perturbada y el sésamo, relacionado con las máscaras.
[49] Se empieza por la gallina, pero «no cuenta como animal doméstico» *(bɛ̀lu)* la vaca cuesta mucho más cara que el borrego.

ideas de semillas, de agua y de familia *(gínna)*, todas ellas conectadas con los nombres individuales.

12. LA «PALABRA DEL ENGULLIMIENTO DEL MIJO DE AMMA POR LOS PAJAROS»,

áma yù:sasá míne: sɔ:.

Este episodio mítico es la transposición de una época del año agrícola, cuya importancia es fundamental para el labrador: en el undécimo mes [50], las semillas están prácticamente maduras y enjambres de pájaros arrementen contra ellas. Si no se tiene cuidado, el peligro es grande;. Los muchachos se comprometen a cuidar los campos; tocan tambores de madera hechos con troncos huecos para ahuyentar a los monos y a los pájaros, y disparan contra estos últimos, valiéndose de una honda *(bìmu)* [51]. Mientras tanto, cantan el canto llamado *sasá:nánu ni:*, «canto para cazar los pájaros»; dicho canto representa pues la «palabra» [52].

«¡Eh! pájaro, ¿de dónde vienes? —Del Oeste.
—¿Acaso no está maduro el mijo del Oeste? —Está verde.
—¿Acaso está prohibido comer el mijo verde? —Da diarrea.
—¿Acaso no curan la diarrea? —Resulta difícil de curar» [53].

Al finalizar el canto, el niño exclama: *hóyo hóy dà!* y lanza piedras con su honda; si no tiene honda, da palmas para hacer ruido y ahuyentar a los pájaros.

La técnica correspondiente es la cosecha, que resultaría infructuosa si no se vigilaran los campos. El número 12 corresponde a los doce meses del año agrícola, de cosecha a cosecha.

El *tébu kíne* es pequeño gavilán que se dedica a cazar a los

[50] El año dogon empieza después de la cosecha, que ha lugar en octubre. Los meses son lunares.

[51] Acerca de este tambor *kóro*, ver. M. Griaule, *Symbolisme des tambours soudanais*, y G. Calame-Griaule y B. Calame, *Introduction...* p. 14.

[52] Algunas «palabras» parecen tener pues, poca consistencia (ver n.º 12 del Zorro que también es un canto). Mas no dejan de ser importantes si se toma en cuenta el contexto técnico y psicológico. Además parece probable que hay que añadir a dicho canto todas las palabras que se dicen para amedrentar o despedir a alguien.

[53] *sasá: hé yàgo gòy - dóno gòy;*
dóno yù:-kɔ ìlɛ-lí? - yù:kolóy;
yù: kólo go káya-kɔ damá? - kòlɔ saliέy;
kòlɔ sáliɛ-gɔ jóŋu sέlɛ? - jóŋo-gɔ n'āy;

demás pájaros y atrapa avecillas y polluelos; al caer en picado sobre su presa produce un ruido de honda.

Las hojas de baobab *(órɔ)* dan un condimento muy apreciado para cocinar la salsa que acompaña el plato de cereales, base de la alimentación dogon[54]; pero solo se pueden consumir en el momento de la cosecha; antes pues se hace la salsa a base de hojas de acedera, y más adelante, las hojas de baobab se tornan rojas y caen. Además, el *tébu kíne* se encarama preferentemente sobre un baobab para devorar sus presas.

El órgano correspondiente del hombre es la vejiga *(ísaru d'ōy*, «sede de la orina»); existe un juego de palabras entre *sasá:*, pájaro, el verbo *sá*, «desbrozar», (ya que se dice que el pájaro «desbroza», no deja nada en el campo), y «orinar» que se dice «desparramar la orina», *ísaru sà:*, y cuya interpretación es «desalojar la vejiga», «desbrozarla».

El tema central de cosecha, conlleva las ideas de protección (la honda) y de destrucción (el «desbrozo»). El pájaro realiza su propia cosecha y el niño protege la de los hombres.

13. LA «PALABRA DEL TRAZADO DE LA BAJADA DEL ARCA DE YOUROUGOU POR BINOU SEROU»,

binu sὲ:ru yùrugú kóro sùgu búmu sɔ:.

Al principio del mundo y durante sus paseos, Yourougou subió al cielo tres veces en busca de su doble femenino; su búsqueda fue infructuosa pero cada vez volvía a bajar con un botín: semillas que robara a Amma (y que luego le fueron arrebatadas) y dos prefiguraciones del arca que, en lo sucesivo, debían restablecer el orden en el mundo: se trata de dos formas distintas de tamiz para alubias [55], uno de madera y de forma alargada *(n'ū kóro* «artesa de alubias») y el otro de mimbre, de forma redonda *(n'ū góro*, «redecilla de alubias») [56]. Ahora bien, Binou Sérou trazó la primera tabla de adivinación a la imagen del arca *n'ū kóro* del Zorro; en lo sucesivo, hubo hombres que se especializaron en dicha téc-

[54] Ver. G. Dieterlen y G. Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon.*

[55] Para conservar las alubias, se las cubre con arena; en el momento de consumirlas se debe tamizar; este filtro equivale simbólicamente a la selección de la verdad y de la mentira, que es lo propio de la adivinación.

[56] Para más detalles, ver M. Griaule y G. Dieterlen: *Le Renard pâle.*

nica. Pero no nos extraña que Binou Sérou haya sido el primer adivino; sabemos que tenía todas las cualidades necesarias.

Se trata en esta ocasión, de la preparación de la tabla de adivinación y del planteamiento de las preguntas; es una palabra muda: el adivino piensa «en su corazón» para colocar las briznas dentro de las casillas [57]; el cliente recibirá la contestación a sus preguntas al día siguiente, mas dicha contestación pertenece a otra categoría de «palabras»; se trata aquí de la palabra interior, la «palabra que está en el hígado», es decir, el pensamiento, tal y como ya lo vimos.

Le corresponden dos técnicas, la fabricación del tamiz *n'ū kóro*, y el trazado de la tabla de adivinación que viene a ser su imagen simbólica.

El animal que le corresponde es la gallina. Según el mito, la gallina ha muerto antes que el hombre; he aquí la traslación de una observación corriente; las gallinas mueren a menudo a consecuencia de una epidemia [58], en cuyo caso los gallineros resultan diezmados. Por consiguiente, la gallina recuerda la muerte. Dando un sutil rodeo, volvemos a tropezarnos con la idea de la muerte, por cuanto al Zorro respecta.

La «hierba de escoba que se esparce», *sàna vɔ̀nu (Digitaria marginata)*, es una planta trepadora que da retoños; es la imagen del camino de la palabra interior: la adivinación «coloca» las palabras sobre la tierra (véase los símbolos del cuadro en vez de expresarlas mediante sonidos.

El páncreas es el órgano de la palabra interior. El número 13 corresponde al de la mesa de adivinación: 3 (consta de tres hileras con tres casillas cada una) más 10 (los antepasados y los dos grandes Nommo) [59], el número clave de muchos números simbólicos.

Las semejanzas giran en torno al tema de la mesa de adivinación, al tiempo que recuerdan la idea de la muerte protagonizada por el Zorro.

[57] Acera de la adivinación, ver *infra*, III, IV.
[58] La «enfermedad de la gallina» (*éɲe ɲìmu*) es posiblemente el moquillo.
[59] Las tres hileras de casillas de la mesa de adivinación corresponden al cielo (*áma d'ōy*, «lecho de Amma»), al mundo de los hombres (*gínu*, «la casa») y al mundo de los muertos (*yim'ū*).

14. LA «PALABRA DE LA INSTALACION DEL ALTAR DE AMMA», *áma dànaɲi sɔ̀:*.

El altar de Amma, que lleva su nombre, es la imagen del mundo cerrado tiene forma de ombligo. Formar un altar de esta índole, supone reproducir [60] el trabajo de creación de Amma; cuando acabó «descansó» *(de:liáy)*, por eso mismo, la técnica correspondiente es la ausencia de trabajo, el descanso *(dé:lie)*. En el mundo de los humanos, se trata del «límite de las palabras» *(sɔ̀: kàle)*, término que se refiere a las postreras instrucciones que da un moribumdo a su hijo para ponerle al corriente de sus asuntos mientras le quedan aún fuerzas para hablar [61].

La cifra 14, de Amma, corresponde a la superposición de las tierras y de los cielos que forman el universo; según el concepto dogon, existen siete por encima de nuestra tierra [62] y siete por debajo; el conjunto forma el cuerpo de Amma y la suma del mundo.

El «pájaro de Amma», *áma sasá:* es totalmente blanco posiblemente el espulga-buey). Todo lo que es blanco, pertenece a Amma [63]; el blanco es el color de la sinceridad, y «Amma es sincero», «su corazón es blanco» *(kíne pílu)*.

A las espigas de mijo partidas en dos de forma natural, se les llama «Mijo de Amma» *(áma yù):* o «roto de Amma» *(áma ki:lu)*. Se conservan aparte para hacer el caldo que se vierte sobre el altar de Amma [64] a guisa de sacrificio.

Las últimas palabras de un moribundo, proceden de todos sus órganos a la vez (corazón, hígado, pulmones, bazo...) puesto que dice todo cuanto tenía que decir (ver la expresión francesa «vaciar su corazón»). En ese caso el dogon dice: «has dicho toda la palabra que había en tu vientre» *(sɔ̀: bɛré úo-nɛ tó pú: sɔ:á:tu)*.

Tema general: Amma, el mundo.

[60] Se trata en realidad de sus «clavículas cerradas». Acerca de las distintas clases de altares y su ubicación, véase G. Dieterlen, *Les Ames*, p. 240.
[61] *kàle* se refiere al límite tras el cual no existe nada más (pared que no es medianera, por ejemplo); *úlɔ* es el límite que separa los campos, dos casas, etc.
[62] Ver. M. Griaule: *Masques dogons*, p. 43 y ss. De hecho se trata de la superposición de las capas atmosféricas, de los planetas, etc. concepto bastante realista del universo.
[63] Preferentemente, se le ofrecen gallinas blancas en señal de sacrificio.
[64] El vegetal indicado por Manda es una especie de mijo desconocido en Sanga pero que se cultiva en Wazouba, *nɔ̀mɔ yù:* «mijo de Nommo».

15. LA «PALABRA DE LA CUENTA», *lúgi sɔ̀:*.

Son todas las palabras que se pronuncian para contar, todas las cifras, todos los cálculos. Se dice corrientemente: «Los diez hombres de antaño empezaron a contar por cinco» *(yà:ìneũ pɛ̀lu nùmɔnɔ lug'i)*; como ya hemos podido ver, los 10 son los antepasados y, naturalmente, cinco equivale a los dedos de la mano (apuntemos asimismo, que los diez antepasados representan las dos manos)[65]; los números 10 y 5 explican el puesto número quince que se le atribuye a dicha palabra.

La técnica correspondiente es la «cuenta (para saber) si han llegado todos los animales» *(bɛ̀lu kɛ́u doà:-ma lúgu)*; cuando el pastor regresa con el rebaño a la gran casa familiar, el patriarca cuenta los animales para ver si falta alguno.

El perro trae a los animales extraviados; se diría que conoce la cuenta del rebaño. Posee la «palabra de la cuenta» en su estómago, porque es goloso[66].

Dicha palabra se relaciona con cinco plantas; se trata de los cinco árboles principales que alimentan al hombre: el baobab *(ɔ́rɔ, Adansonia digitata)*, cuyas hojas se consumen para hacer salsa, y los frutos, cuya piel, al quemarla, produce potasa; el karité *(miɲu, Achras parkii)* que da un aceite muy apreciado y cuyos frutos se comen; el *yulɔ́ (Parkia biglobosa)* cuyos frutos se comen, pero dan sobre todo un condimento esencial: *álumi: (Vitex Cienkowskii)* para sus frutos y *sá (Lannea ácida)* para la bebida y el aceite de baño que se fabrica con sus frutos y sus semillas[67]. Estas especies de árboles siempre pertenecen a alguien y está prohibido robar sus frutos (además, el propietario coloca un «guardián» en forma de hilo frotado con *baná*[68] y que ata a las ramas). Los demás árboles se consideran salvajes[69] y puede uno coger sus frutos impunemente.

[65] Existen cinco generaciones míticas; ver G. Dieterlen: *Parenté et mariage.*
[66] Valiéndose de semejante dicho, invocan que «conoce al propietario que le da de comer», y que la perra devora una de sus crías al nacer.
[67] Acerca de todos estos árboles y de la utilización de los productos, ver G. Dieterlen y G. Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon.*
[68] Tierra roja dentro de la cual se introducen remedios a base de plantas que utilizan los curanderos.
[69] Incluso la higuera, aun cuando haya sido trasplantada cerca de la aldea. No se les prohíbe a los niños tocar los frutos. Entre los cinco árboles principales, el baobab se le planta y al *yulɔ́* se le siembra; Los otros tres brotan solos pero no se les considera como salvajes. Los frutos de *álumi:* se conservan en el granero y el producto de su venta sirve para comprar mijo.

En el hombre, cinco organos corresponden asimismo, a la «palabra de la cuenta»: el corazón, el hígado, el bazo, los intestinos, el páncreas; son los cinco órganos esenciales para la palabra y para la digestión.

En este caso la idea general es el número cinco, número básico, número esencial.

16. LA PLEGARIA BOCA ABAJO DE AMMA SEROU»
(áma sɛ̀:ru áŋa sɔ̀: dàbulu)

Esta «palabra» consta, de un lado, de las plegarias que el cabeza de familia dirige a los antepasados en el pequeño reducto que tienen reservado en la casa familiar[70], y del otro, del conjunto de las tradiciones conservadas por el patriarca y que éste transmite a los hombres de la familia. De ahí la doble interpretación que se le da a la expresión *sɔ̀: dàbulu:* 1.º «palabra boca abajo» (de *dàbie,* «ponerse boca abajo»), porque el cabeza de familia recita en voz baja las plegarias, fuera del reducto, pero con la cabeza dentro; los asistentes que se hallan en el patio no pueden oírle; tan solo le oye el sacrificador *(pólugɛ́:lɛnɛ)*; es una palabra susurrada *(áŋa yò:lu)*; 2.º «palabra de ciencia», (de *dàbala*, «hallar el medio de»; *dàbulo*, «modo de hacer», por consiguiente, habilidad, conocimiento especial que los demás no poseen pero que podrían adquirirlo estudiando).

El número 16 es el de los antepasados (ocho) y el de los gemelos (ocho igualmente)[71]; todos los muertos de la familia tienen su vasija de barro en el *vagéũ* y los gemelos poseen, asimismo, una nada más nacer[72]. Todos se sacrifican a la vez.

La institución correspondiente es la ofrenda de regalos cuando nacen gemelos *(jiŋeũ sɔ́lu)*[73]. Dicha ceremonia ha lugar el día de

[70] Este santuario familiar se llama, al igual que los propios antepasados *vageũ*, «los que están lejos». Para la descripción del entorno y del culto, véase G. Dieterlen, *Les Ames*, p. 141 y ss.
[71] Los gemelos representan un número perfecto, la dualidad original del ser. Acerca de la importancia de los gemelos en el pensamiento dogon, ver M. Griaule: *Dieu d'eau, passim.*
[72] Acerca del culto de los gemelos y del *kuɲò* (niño nacido sin que su madre haya vuelto a tener las reglas desde el anterior alumbramiento), véase G. Dieterlen: *Les Ames*, p. 157 y ss.
[73] La palabra *sɔ̀lɔ* significa «hacer caer la lluvia», de ahí «repartir».

mercado siguiente al rapado de cabeza de los hijos y de la madre [74], luego de la primera festividad de la siembra, posterior a su nacimiento. La madre, engalanada y ataviada con un taparrabo de color añil, se sienta sobre una manta con una niñita, cada cual sujetando a uno de los gemelos. Todos los parientes de ambas familias desfilan y entregan regalos de cauri y de plata [75].

La vaca es el animal de los *vagéũ*, de los antepasados; es una madre [76]; su leche es el alimento tanto del huérfano como del anciano de avanzada edad que no puede tomar otra cosa. Por eso debe avisarse al patriarca de su familia, cuando se pretende comprar una vaca; ha de pasar su primera noche en el patio del *gínna*. Cada casa de familia posee, tras la puerta de entrada, un altar llamado *ná: mɔ̀:nɔ)*, «agrupación de las vacas»; consta de un piquete de madera plantado en la tierra, análogo a los piquetes que sirven para atar a las vacas *(ná:pὲgu)*; si el *gínna* tuviera una vaca, cada año se ofrecería un sacrificio en dicho altar, luego de la oblación a los *vagéũ*. El que degüella una vaca que le pertenece, ha de regalar el corazón al patriarca de su familia. Finalmente, cuando se tiene noticia de que una vaca ha tenido gemelos en algún sitio, se le pide dinero a todas las mujeres de su familia materna, lo que supone un movimiento de riqueza en toda la región [77].

El cereal de los *vagéũ* es el «sorgo hembra» *(ὲmɛ yà)*; su semilla es la más pequeña de todos los sorgo y muy dura; se hincha mucho al cocer, y basta con una pequeña cantidad para alimentar a mucha gente (incluso más que la misma cantidad de arroz, aún cuando éste «cunda» mucho). Está prohibido utilizarlo para fabricar cerveza fermentada, puesto que la fermentación es la muerte de los cereales (solo se puede hacer cerveza no fermentada, *pipílu)*, también está prohibido llevárselo de viaje; no debe abandonar el *gínna* [78].

El órgano humano correspondiente es el peritoneo *(nàma dedà:)* que cubre las vísceras y parece estar colocado «boca abajo» sobre éstas.

Todas estas analogías tienen como temas los antepasados, los gemelos, la idea de protección (plasmada por símbolos femeninos,

[74] Según G. Dieterlen (op. cit. p. 157), «La cabeza de los recién nacidos la de la madre y la de una de sus hermanas que la ayudan en los cuidados que necesitan los niños, no se rapan durante un año».

[75] El padre de un *kuŋò* da siete cauris a cada hijo, el padre de gemelos entrega ocho a cada uno; más dinero. Las demás personas dan lo que quieren.

[76] Los dogon relacionan el nombre de la vaca, *nà:* con el de la «madre», *nà*.

[77] Ver M. Griaule, *Dieu d'eau*, p. 234 y ss.

[78] Ver G. Dieterlen y G. Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon»*, p. 86.

aunque la residencia sea patrilocal y cada individuo pertenezca al *gìnna* de su padre).

17. LAS «PALABRAS DE LA CIRCUNCISION Y DE LA EXCISION», *ineũ ála n'õy y yà: naũ ála n'õy sɔ̀:.* [79]

Se trata de una palabra doble, puesto que una es varón y otra hembra. Consta del conjunto de los cantos de la circuncisión y de la excisión. El número 17 se obtiene sumando el «número de Nommo» 10 [80]; el de Yourougou, 5 [81] y añadiendo 2 para el prepucio y el clítoris. En un principio, la circuncisión se impuso como castigo para el Zorro; luego se convirtió en un medio para asegurar la fecundidad humana suprimiendo el órgano portador del principio de sexo opuesto, de ahí la presencia de Nommo en la «cuenta» [82].

Tanto la carnicería como la venta de carne, recuerdan dichas operaciones sangrientas; el encargado de circuncidar y la anciana que practica la excisión, reciben un sueldo, al igual que el carnicero.

Se relaciona la liebre con la circuncisión porque se cura la herida machacando sus excrementos; cuando la herida empieza a sangrar, se coloca encima pelos de liebre para detener la sangre. La liebre es un animal puro *(ɔ́mɔ*, «vivo»); [83] curar con sus excremento supone una purificación. El órgano de la liebre que contiene la «palabra» es el estómago, que es su parte «sabia» puesto que contiene las hierbas que come y cuyos secretos conoce. A la excisión le corresponde la escolopendra, puesto que el dolor que produce cuando se la pellizca se parece al de la operación; su

[79] *ála n'õy* es un eufemismo que significa «beber el caldo»; de hecho, los operados sólo se alimentan de caldos *(ála)*.

[80] Sabemos que dicho número conlleva los ocho antepasados y los dos «grandes Nommo».

[81] 3, cifra varón, puesto que es varón y condenado a la estéril soledad, y 2, cifra de la tierra, su madre.

[82] Los dogon opinan que la presencia del clítoris supone un obstáculo para el coito; en cuanto al prepucio, impediría la salida del esperma: «Si alguien que no ha sido circuncitado toma a la mujer, mete y vuelve a sacar; la glándula entra en el prepucio, deja caer el agua gota a gota sobre la trenza» *(tìrɛ kὲdɛla yà:na jìsɛ kúnosɛ gó:nosɛ, tìrɛ kú: yó: yá: sɛ, ὲli goy, dì:gɔ y'ẽ-nɛ tὲgɛsɛ.*

[83] La liebre siempre está relacionada con Nommo; en las fábulas es el animal «inteligente» que gasta bromas a los demás (ver III, v).

órgano es el intestino, a raíz de un juego de palabras sobre *dígε*, «escolopendra», y *dígε* «seguir», ya que dicen que los intestinos «se siguen» (son alargados y se enroscan sobre sí mismos).

Los equivalentes vegetales son los siguientes: a la circuncisión le corresponden el sésamo *(pɔlì:)* cuyo aceite sirve para curar la costra que se forma sobre la herida (antes de aplicar el excremento de la liebre) y la hierba *dèdu*, cuya raíz seca, reducida a polvo como si fuera «harina» *(dèdu púnu)*, puede utilizarse a falta de excremento de liebre; a la excisión le corresponden la *Acacia albida (sέŋε)* cuya corteza, luego de cocerla en agua, se emplea para lavar la herida[84] y el algodón que se utiliza en dicha limpieza *(nàmu púnu*, lit. «harina de algodón»).

El valor curativo de dichos productos vegetales y animales, explica por qué se los relaciona simbólicamente con estas «palabras», más no se debe únicamente a eso, como bien lo demuestra la selección que se ha practicado entre varias plantas, cuyo efecto es similar: *sέŋε* y *yùlɔ* por ejemplo. De hecho, el *yùlɔ (Parkia biglobosa)* posee asimismo, propiedades desinfectantes; cuando se trata de heridas corrientes, se echa polvo hecho con la piel de su fruto, secada y machacada. Pero el *yúlɔ*, árbol «puro», no puede intervenir en la circuncisión. En cambio, el *sέŋε* es «impuro»; según el mito, ha crecido en el campo del Zorro. Esto se explica porque posee la particularidad de que no le brotan hojas ni flores en la época de las lluvias, al igual que los demás árboles, sino después, como si rechazara la ayuda de Nommo; además da frutos rojos, que es el color de la sangre de la impureza.

En cuanto al sésamo, simboliza éste la resurrección; sus frutos brotan en racimos y al estar llenos de pepitas recuerdan a los «hijos del *sígi*»[85], es decir a todos los seres humanos, con nacimientos múltiples. Ha brotado del cerebro, puesto que era sabio, como lo son los curanderos; además se considera que la sustancia del cerebro es «aceitosa»). Beber aceite de sésamo produce inteligencia puesto que «da cerebro»[86]. La circuncisión es una resurrección, porque luego de sacrificarle parte de sí mismo, lo que supone una especie de muerte, el niño verá la luz de una nueva vida. Sin embargo, el sésamo sigue teniendo relación con el Zorro y con la muerte: el varano come sus flores; y ocurre que dicho

[84] Esta corteza posee propiedades desinfectantes; tras haber machacado la corteza con una piedra, se cuecen las fibras en agua: A juicio de los dogon, la decocción obtenida por este procedimiento, se parece al permanganato. Para los chicos, cuando se les hincha la herida, se quema una rama de *sὲnε* y se aplica sobre la cicatriz la savia que mana de la punta de la rama.

[85] Acerca del *sígi*, ver *supra*, p. 71, nota 12

[86] Acerca de su uso en el aprendizaje de la lengua secreta, ver *infra*, p. 485.

animal tiene fama de volverse a unir cuando un rayo le parte por la mitad[87]. Por lo tanto, el sésamo es ambivalente, cual la propia circuncisión, muerte y resurrección a la vez.

Para terminar, el algodón es totalmente puro y vivo, como planta para el tejido; su empleo supone una purificación.

En los niños, la «palabra de la circuncisión» procede de las articulaciones y sigue el «nervio del sexo» *d'ɔlɔ vòlu)*; para las niñas, la «palabra de la excisión» reside en la matriz, «lecho» del futuro niño. Puesto que tras la operación, unos y otros tienen, en teoría, derecho a emprender su vida sexual y a procrear.

Vemos como distintas analogías van agrupándose u oponiéndose en torno al tema central de la operación: sangre y remedios cicatrizantes, puro e impuro, Nommo y el Zorro, vida y muerte, sacrificio y resurrección[88].

1. *ámba éŋ gòndo; sɔ míla avá; álumŋa únum tó:nε yoá: ámba éŋ gòndo, sɔ̀ míla avá.*

«Que Amma le cure y le haga volver a casa. (La circuncisión) le ha quitado el pensamiento. Los hijos de la adivinación (es decir de la creación) han entrado en la profundiad (es decir en la pena y en la dificultad). Que Amma le cure y le haga volver; (la circuncisión) le ha quitado el pensamiento.»[89]

2. *yasá: jε̃ũ kána, éme yò:li, yasá: yoá:.*

«Hermana, apaga el fuego. No hemos entrado, la hermana ha entrado»[90].

3. *kekéreké: yè bà yàye, éne ána và: mínε kunà; kekéreké bà yàye.*

«¡Kikirikí! es de día. El gallo y la gallina han cantado. ¡Kikirikí! es de día.»

18. LA «PALABRA DE PURIFICACION DEL *dilu* DE AMMA SEROU», *áma sὲ:ru dìlu úguru sɔ̀:.*

Un *dìlu* es una grieta estrecha y muy profunda, existente en un terreno rocoso; de ahí mana un vapor muy caliente que se inter-

[87] El rayo procede del cielo; es un castigo enviado por Nommo.

[88] Acerca del aspecto sacrificador de la circuncisión, ver nuestra «Nota complementaria sobre el simbolismo del tambor *kunyu*».

[89] Estos cantos van acompañados del sistro de los circuncisos, instrumento de música compuesto con trozos de calabacinos ensartados con tallos de mijo:

[90] La «hermana» de los circuncisos es la mujer que está en las reglas; sangra al igual que ellos y al igual que ellos, permanece apartada de la sociedad. Las

preta como una emanación de los antepasados que se hallan en el fondo. Cada año se practica la purificación de dichas grietas, como medida de precaución por temor a que una mujer con menstruación o un individuo que lleve fonio o cualquier otro motivo de impureza, haya pasado por los aledaños [91]. Dicha purificación, realizada por el enviado del patriarca antes de la temporada de lluvias, se llama *dìlu úguru,* «fumigación del *dìlu*»; según el mito, la primera fue practicada por Amma Sérou. La «palabra» que aquí se ordena, consta del conjunto de las fórmulas y plegarias que se pronuncian con ocasión de los distintos ritos de purificación. Por cuanto respecta la purificación de los lugares, dichos ritos conllevan siempre una fumigación *(úguru)* que consiste en quemar ciertas plantas, considerando que el humo aromático que desprenden, es purificador y supone un sacrificio.

Las materias y las fórmulas varían según los lugares y las causas de la purificación. Así pues, distinguimos: (una lista que no resulta exhaustiva):

a) *dìlu úguru:* se degüella un pollito negro, se queman hojas de cebolla y de *Parkia biglobosa* sobre un fuego de leña espinoso *vɔ̀lɔ gɛ̀ũ (Acacia pennata);* se echa aceite de *Lannea acida* sobre las ascuas y todo ello en la cavidad que de esta forma, se llena de humo abundante y oloroso.

b) Purificación del montón de piedras *(sɔ̀gɔ)* que se halla cerca del estanque, *ɔ̀: sɔ̀gɔ úguru;* se quema un manojo de cebollas con *pediɔɛ* (especie de condimento aromático); se sacrifica un pollito y junto al montón de piedras se coloca unas cuantas semillas (ocho especies, sin que figure la acedera) recogidas en el mercado por un muchacho.

c) Purificación de la casa impura, *gínu pùru ùguru* (después de un parto, por ejemplo); la fumigación consta de hierba *didímmidɛ* (hierba aromática con la cual se frota asimismo, la casa para que desaparezca el olor a orina del recién nacido) y semillas de algodón. No se practica sacrificio.

d) «Adecuación de la casa», *ginu yámalu:* cuando una mujer está tan sumamente enferma que no puede salir de casa para hacer sus necesidades, mancilla la casa [92], cuando la enferma sana (o se muere), la más anciana del pueblo degollará un corderito en el umbral de su puerta y derramará un poco de sangre dentro de la casa.

mujeres con menstruación apagan su fuego y se ocultan en sus casas al sentir que llegan los circuncisos para pasar la noche en el edificio reservado a los jóvenes.

[91] El sacerdote totémico purifica asimismo cada año, y «por prudencia», el montón de piedras de la charca.

[92] Acerca del sentido de semejante deshonra, ver *infra,* 408.

e) Purificación del lugar de la circuncisión, *ála n'ōmu yálu úguru;* al finalizar la estancia de los niños en la selva, se purifica aquel sitio, prendido fuego a base de hierba *ólo (Stipa parviflora)* y de hojas de *Parkia biglobosa (yùlɔ).* Luego de practicar la excisión a las niñas, se purifica la casa de la anciana donde se procedió a dicha operación, como si se tratara de un parto [93].

El número 18 equivale a la suma de los ocho antepasados, de los dos Nommo y de las ocho semillas: «se purifica en nombre de Nommo y de los antepasados para obtener los cereales», es decir la fecundidad en general.

La cocina produce humo y éste invade la vivienda [94]; es una especie de purificación, ya que si se dejara de cocinar en la casa, la familia desaparecería [95]. La idea de la vida está estrechamente vinculada a la de la purificación; la impureza es un paso hacia la muerte.

El puerco espín *(tim'ũ)* vive en unas grietas muy profundas que recuerdan al *dìlu;* por otro lado, se elabora una medicina muy amarga cociendo sus intestinos en agua; calma los dolores de vientre de una parturienta. Nos encontramos pues con el valor purificador de la amargura.

Para los dogon, la cebolla es la planta que posee el mejor perfume. Tanto los muchachos como las jovencitas, la utilizan en cosmética, dándose una mezcla a base de cebolla asada y de manteca de vaca [96]. «La palabra de purificación se halla en el «corazón» *(kíne)* del bulbo.

En el hombre, el intestino es su equivalente, puesto que «la digestión es una purificación del cuerpo».

Por lo tanto, las ideas principales, relacionadas con la noción de purificación, son: perfume, humo, vida.

[93] No podemos detenernos aquí en el detalle simbólico de estos distintos ingredientes; las plantas escogidas están relacionadas con las circunstancias de la purificación; su elemento común es su carácter odorífero.

[94] De hecho, el orificio de salida del humo en la cocina resulta muy insuficiente; el interior de la casa está lleno de humo; pero el humo mata los insectos, lo cual supone también una «purificación».

[95] En el rezo que lanzan a raíz de los cimientos de una nueva casa, expresan el deseo de que «Amma manche la casa», lo cual significa que «la familia viva en ella durante mucho tiempo».

[96] Este perfume se llama *naŋa tɛ̀ pé:liemu* «manteca de vaca purificada»; *pé:liemo* significa «derretir la manteca (de karité o de vaca) para extraer las impurezas»; *pé:lu* significa lo que es «agradable al paladar»; *kide jìɲu pé:livɔ* «cosa de aroma agradable».

19. LA «PALABRA DE LA CUENTA DEL CUERPO DEL HOMBRE», *íne gòdu lúgu sɔ̀:.*

Los primeros hombres contaron por cinco, luego por 10 y por 20 (éste último número equivale a la suma de los 10 dedos y de las 10 articulaciones centrales de los dedos). La segunda fase consistió en contar el cuerpo; las nueve partes principales (a las que corresponden las principales articulaciones) son, de abajo hacia arriba: 1.º los pies, 2.º las pantorrillas, 3.º los muslos, 4.º los riñones, 5.º el vientre, 6.º el pecho, 7.º los brazos, 8.º el cuello, 9.º la cabeza [97]. A dicho n.º 9 hay que añadirle los 10 dedos, con lo cual se obtiene el número básico de la criatura humana. Dicho número 19 forma «el cuerpo»; le falta el sexo; la criatura varón completa es 19 (cuerpo) + 3 (sexo), lo que arroja 22, número clave al que ya nos hemos referido en varias ocasiones [98]. «El hombre articulado procede del pez, ser carente de articulaciones; el pez, animal acuático, procede de Nommo. Fue Nommo quien dió las articulaciones al hombre.»

La decimonovena palabra humana es la de los agradecimientos. En efecto, para agradecer se emplean las partes del cuerpo. La fórmula usual es: Que Amma te haga un regalo diez veces [99]; que te haga un regalo diecinueve veces [100].»

Puesto que las partes de su cuerpo son lo más preciado para el hombre, nombrarlas supone hacer alarde de gran educación para con alguien que le haya complacido. Dicha fórmula, junto con todas aquellas que expresan la gratitud, forman «la palabra de dar las gracias» *(bíre pó: gimɛ sɔ̀:)* [101]. Su equivalente mítico es el agradecimiento de Binou Sérou hacia los hombres, la primera vez que éstos le trajeron unos pollos para que los ofreciera al *bínu* como sacrificio *(binu sɛ̀:ru áma bòy sɔ̀:,* «la invocación del nombre de Amma por Binou Sérou»).

La institución que le corresponde es la ofrenda de crema del nuevo mijo al santuario totémico después de la cosecha *(bínu bàgo di:túru),* «derramamiento del agua del *bágo* al *bínu*» [102]; antes de practicar semejante rito, no puede uno majar el nuevo mijo, puesto que significaría matarlo. La ofrenda equivale a darle las gracias a Nommo, pues éste le dio a los hombres el *pàma* del mijo y les ha permitido cosechar.

El sapo dice «¡nueve, nueve!» (en dogon *túɔ túɔ),* como si estuviera contando las articulaciones que Nommo otorgó al hombre; es amigo del agua, puesto que siempre está en sitios húmedos; su grito recuerda el de la muela que machaca el mijo. La palabra de la cuenta «nueve» se halla en la garganta que se hincha por los lados, cuando grita; es una especie de «bolsillo para palabras» [103].

Los animales salvajes se nutren de cuatro árboles. Son éstos: *ónuge* (jujubier), *sá mɛ̀nɛ* (especie de *sá* salvaje), *pónu (Detarium microcarpum),* y *ayú:gu (Sarcocephalus esculentus* Afsel). El hombre come también sus frutos cuando están en la selva. Estas cuatro especies salvajes, junto con las cinco especies cultivadas, descritas con motivo de «la palabra de la cuenta», forman las nueve especies indispensables para la alimentación del hombre.

El hombre que agradece está contento con lo que ha recibido; al igual que «la buena palabra», la suya procede de la cabeza del hígado.

Idea general: número esencial, base de la persona completa.

20. LA «PALABRA DE LA BAJADA DE LAS SEMILLAS», *dénɛ sùgu sɔ̀:.*

Las semillas, indispensables en la vida del hombre, fueron robadas en un principio a Dios por Yourougou y luego recupera-

[97] Se tocan las partes mencionadas con ambas manos, en el orden indicado. Obsérvese la importancia que se le otorga a las piernas.

[98] «La mujer no cuenta puesto que jamás puede convertirse en sacerdote totémico»; este argumento enigmático significa lo siguiente: al ser Nommo el hombre ideal, la suma de las partes del cuerpo es ante todo la de su cuerpo entero, desmembrado por el sacrificio; el culto totémico honra las partes de este cuerpo desmembrado. Se trata de una institución masculina; cada vez que le es posible, el hombre de la sociedad dogon afianza su superioridad sobre la mujer; acerca de la situación ambivalente de ésta última, ver *infra.* III, II. Sin embargo, no hay que olvidar que Nommo es andrógino.

[99] Es decir «diez veces más importante que lo que me has dado».

[100] *áma úy kúbɔ pélu õmɔ kána; áma úy kúbɔ pélu túɔ sígɛ õmɔ kána.*

[101] *bíre pó:* «gracias», podría traducirse exactamente por «salvación del trabajo» (salvación por el trabajo que se realizó en forma de servicio prestado). Apuntemos que esta palabra de agradecimiento es distinta de la «buena palabra» *(sɔ̀: ɛ̀du);* el agradecimiento es la respuesta a dicha palabra buena (que se exprese con palabras o con hechos).

[102] *bà gó,* «el padre (es decir el mijo) sale», se refiere a determinado período del mes de octubre, momento en que se efectúan las cosechas.

[103] El croar del sapo aparece en una fábula en donde participa junto con el escorpión, en «un concurso de patadas» (los dogon llaman «patada» a la picadura del escorpión); cada cual decide dar nueve; a la primera «patada» del escorpión, el sapo dice «¡nueve!», es decir «basta ya». En el idioma corriente «nueve» significa

das por Nommo para entregárselas finalmente a los antepasados: bajaron al arca al tiempo que los demás vegetales, pero dicha bajada es tan importante que supone una «palabra» aparte. Como preludio de cultura, ocupa el vigésimo lugar, cuya explicación damos a continuación: 10 para el arca (que lleva a los antepasados) + 8 para las semillas + 1 para el azadón + 1 para el labrador.

En el mundo de los humanos, esta palabra es la de la «libación de la cerveza» *kɔ̀ŋō n'ōy sɔ̀:)* cuando los hombres beben y hablan mucho, todos a la vez, en voz alta y sin preocuparse por lo que dicen los demás; desde lejos se oye un barullo de palabras incomprensibles. Ese verbo tiene mucho *pàma,* pues además del que le corresponde al agua, posee el del mijo con el que se fabrica la cerveza: por eso los bebedores hablan con ímpetu y no se les puede contradecir [104]. Cada bebedor habla para sí y bebe el calabacino de cerveza que ha pagado. He aquí un parecido con el cultivo; cada cual cultiva su campo y siembra para sí, sin ocuparse de sus vecinos. En la construcción de la casa, técnica que corresponde a dicha «palabra», volvemos a tropezarnos con esa idea de individualismo y de que «cada cual para sí»; cada uno construye su propia casa para vivir en ella su propia vida; la casa está hecha a imagen y semejanza tanto del arca como de la persona humana [105].

El gato está relacionado con las semillas; cuando es joven se le da cacahuetes; más tarde se comerá las ratas, ladronas de semillas; por consiguiente asegura la protección del granero [106]. El órgano del gato vinculado a la palabra es el páncreas; posee una inteligencia de carácter intuitivo (adivinativo) cual el sacerdote totémico; se entierra un gato vivo junto con el sacerdote difunto para que «despierte» su *kikínu (sáy yà)* y le obliga a «colocarse sobre la cabeza» de otro individuo, para provocarle una crisis y obligarle a que se encargue de la sucesión del culto. Luego de cosechar el mijo, unas cuantas semillas caen sobre la tierra y vuelven a brotar espontáneamente al año siguiente; se trata del «mijo cubierto» (por la tierra que lo sustrae de las miradas), *yú: dὲbε* [107], aunque se conozca su origen, piensan que procede del cielo, enviado por Amma, puesto que crece sin que se haya tenido que sembrar. Existe una doble relación con respecto a la bajada de las semillas: idea de bajada del arca e idea de caída de las semillas al suelo.

En cuanto al hombre, éste lleva en su corazón la «palabra de la libación de la cerveza» puesto que cuando se emborracha su corazón palpita y «se columpia in situ», se pone fácilmente de mal humor.

«ya basta» (es una cifra incompleta). Una mujer que acaba de tener su primer hijo, dice: *(í: nɔ̀nu túɔ mày),* lo cual significa que no tiene ganas de volver a dar a luz.

[104] Tanto nuestros informadores como nosotros, nos percatamos de ello hace ya mucho; se había convertido en una tradición en las misiones Griaule, el no trabajar jamás por la tarde, durante los días de mercado, días de grandes borracheras; según nos confesaron los propios interesados, la cerveza no solo enreda las ideas sino que imposibilita cualquier discusión.

[105] Acerca del antropomorfismo de la casa, ver *supra,* p. 34, nota 27.

[106] La rata es un símbolo muy corriente de Yourougou, mientras que el gato siempre representa a Nommo.

21. LA «PALABRA DEL DON DEL MIJO POR EL BINU», *binu yù: òbu sɔ̀:.*

La fiesta de la siembra es la celebración de un doble sacrificio y de una doble resurrección: los de Nommo y de Lébé Sérou, el agua y la tierra, que habían muerto durante la sequía y que volvieron a nacer, el próximo año y la próxima cosecha [108]. En dicha ocasión, el sacerdote y el Hogon reparten entre los labradores, las fuerzas espirituales del mijo, en forma de espigas que habían conservado en sus terrazas a lo largo del año y sin las cuales no podrían brotar las semillas que plantarán [109]. La «palabra del don del mijo» conlleva todas las plegarias y todos los cantos de la ceremonia del *búlu (búlu áma boy* [110] y *búlu nì:).*

El número 21 corresponde a 3 veces 7, siendo ésta última cifra la del matrimonio (3, el hombre más 4, la mujer); únicamente tres antepasados intervienen en la ceremonia de la siembra, puesto que el cuarto, Dyongou Sérou, se ha separado de los demás, identificándose con el Zorro, la muerte y la esterilidad. La presencia de la cifra del matrimonio se debe al matrimonio del cielo y de la tierra que se celebra en el *búlu:* la lluvia (varón) es la que fecunda la tierra. Por eso, los que vienen a buscar el mijo al santuario son 21. Si se añade la persona del sacerdote, se obtiene 22, número de los *bínu* (es decir, de las partes del cuerpo de Nommo sacrificado).

[107] Existe asimismo un «fonio cubierto» *(p'ō dὲbε),* pero pertenece a Yourougou.

[108] La palabra *bùlu* que significa «sacrificio», expresa la idea de «hacer resucitar».

[109] El mijo de la siembra lo mezclan con fragmentos de espigas lanzado por el sacerdote desde lo alto de su balcón.

[110] Estos rezos se llaman *áma bòy* («innovación del nombre de Amma») y no *áŋa sɔ̀:,* «palabras de la boca» al igual que otras oraciones.

Al término del *bilú* se sacrifica una cabra y se supone que dicho sacrificio provoca la lluvia. Dentro de la categoría de los animales domésticos la cabra representa a Yourougou, contrastando con el borrego, animal predilecto de Nommo [111]. Con diabólica malicia vagabundea por la selva, escalando las rocas sin temor. Además, no soporta la lluvia y han de encerrarla durante la temporada de lluvias porque le salen granos con el agua y le sobreviene la muerte. En cambio, el borrego, amigo de Nommo, soporta la lluvia, y se le puede dejar en el patio, donde se le echa hierba (no se le permite pacer fuera durante los cultivos). Por la noche encierran a la cabra; durante el día se marcha a la selva y si amenaza un tornado, el pastor resguardará su rebaño en una cueva. El estiércol de la cabra es mejor que el del borrego y se abona el campo del *bínu* con excrementos de cabra para multiplicar el mijo. El órgano del animal relacionado con la «palabra» del *bínu*, es el «estómago superpuesto» *(dòŋodo tímɛ)* en donde se hallan las hojas que ha comido.

Dos plantas, el *sá sɛ̀:lu* (indef.) y el «pie del excremento» *bòdɔ kúbɔ)* (indef.) dan flores cuyo perfume es nauseabundo; recuerdan el estiércol que se echa antes de la siembra para fructificar el campo [112].

El estómago del hombre va colocado sobre los intestinos, cual el estiércol sobre la tierra; tal comparación se debe a que es responsable de la mala digestión, provocando fermentaciones y olores repugnantes, comparables con el estiércol.

El tema predominante de las analogías resulta pues el estiércol que participará en el despertar de la tierra, cual si la muerte engendrara una nueva vida.

22. LA «PALABRA DE LA FUERZA DE LAS COSAS CREADAS POR AMMA», *áma kíde màŋi sɛ̀mɛ sɔ̀:.*

Amma creó el mundo y puso parte de su fuerza en cada cosa; no se trata aquí de la fuerza vital *(ɲàma)*, sino de la fuerza

[111] Hemos observado anteriormente, que jamás se sacrifica un borrego en el santuario totémico sino en Amma.

[112] Las hojas de *sá sɛ̀:lu* colocadas sobre las semillas de *sá* que se ponen a secar en el granero, los protege contra los insectos y los gusanos. La peste bovina se prevé echando dentro del cercado para bueyes hojas de *bɔ̀dɔ kúbɔ.*

apremiante *(sɛ̀mɛ);* puesto que las cosas se van desarrollando al antojo de Amma y el hombre, aunque le cueste reconocerlo, está obligado a amoldarse y a utilizarlas o neutralizarlas, más no puede modificarlas.

22 es la cifra de la creación; corresponde a las 22 familias compuestas por seres y cosas, al 22 *bínu*, es decir, en definitiva, a las 22 partes del cuerpo humano.

«La palabra que fuerza» *(sɔ̀: sɛ̀mɛ)* es la que nos obliga a actúar en un determinado sentido, puesto que posee una autoridad que no admite réplica [113].

La acción de alimentarse es la que confiere al hombre su fuerza. El león es el más fuerte de los animales. La madera de *keléndène* es la más dura de todas las maderas; rebota dos veces si se la tira al suelo. Finalmente, los principales nervios del hombre *(vòlu ána)* son aquellos que sujetan los huesos y mantienen la fuerza del cuerpo.

Todas las asociaciones se refieren aquí al concepto de fuerza.

23. LA «PALABRA DE LA PLACENTA DE NOMMO», *nɔ̀mɔ mɛ́ sɔ̀:.*

La tierra se ha convertido en la placenta original: sus distintas partes han dado lugar a las diversas clases de tierra. Corresponden asimismo, a las diferentes formas de las placentas de los seres vivos.

La placenta de Nommo es la tierra mojada por el mar [114]. En el reino animal, corresponde a los huevos que se abren en un extremo, cual una boca y adquieren al secarse, una forma alargada con un pequeño bulto; se trata de los huevos que aquellos animales ponen cerca del estanque (cocodrilos, serpientes, lagartos, patos salvajes, etc.), manifestando así su afinidad para con Nommo.

La placenta de los seres humanos, que presenta un extremo más grueso que el otro, se asemeja asimismo, a la de Nommo;

[113] En el mismo orden de cosas, dicen: *bírɛ sɛ̀mɛ*, «trabajo forzado» (que les obligan a hacer); *jóŋu sɛ̀mɛ*, curandero que les obliga (a comprar sus remedios), etc.

[114] La placenta de Amma es la tierra cultivada y la de Yourougou la selva como podremos verlo más adelante. El sol es el último trozo de placenta.

además, se la coloca simbólicamente dentro de una vasija de barro representando el estanque. (Véase más adelante) En cambio la placenta de los animales domésticos y salvajes es como la del Zorro, que ha sido «deformado» a consecuencia de sus fechorías.

La cifra 23 es la del arco iris, rememorando la bajada del arca; el arco iris es, de hecho, el camino de Nommo (aparece tras la lluvia) y parece sumergirse en el estanque. Hemos visto en repetidas ocasiones que 10 es el número del arca (8 antepasados + 2 Nommo); el arco iris supone un doble cordón umbilical (nacimiento de gemelos, los Nommo), lo cual arroja $10 \times 2 = 20$, más los tres colores fundamentales, rojo, blanco y amarillo, lo que da 23. El arca se ha colocado sobre la tierra del Zorro y las aguas de la primera lluvia, al caer a su alrededor, formaron la primera charca (las aguas del alumbramiento). Esa tierra mojada corresponde a la placenta de Nommo.

La polla de agua *(nɔ̀mɔ ɛ̀ɲe)* «polla de Nommo», está muy relacionada con Nommo, se halla siempre sobre los nenúfares y pone sus huevos al borde de la charca.

«El mijo sonoro» *(yù:kaŋana)* posee semillas rojas; según el mito, brotó cuando la charca se tornó impura, luego de extraer agua para lavar el cuerpo del difunto antepasado Dyongou Sérou (el primer muerto humano). El estanque adquirió la impureza de la muerte y Binou Sérou tuvo que llevar a cabo la primera purificación (*úguru*, ver más arriba), para que regrese el agua agotada [115]. El color rojo de dicho mijo supone una manifestación de la impureza que se había apoderado del estanque. La espiga se utilizó en lo sucesivo como porta-fermento destinado a la fabricación de la cerveza del *dáma* de Dyongou Sérou [116].

Uno de los modelos actuales de porta-fermentos (en fibras de baobab trenzadas) reproduce la forma de aquella espiga de mijo, que posee, asimismo una forma alargada y algo obstruida en la extremidad de la placenta de Nommo (véase dibujo correspondiente, p. 226). La fabricación de dicho porta-fermento supone la técnica correspondiente a la 23.ª palabra. Se la llama *búduru lómtoro*, «porta-fermento en forma de cantimplora».

La palabra humana correspondiente a la placenta de Nommo es la «palabra de la tierra» *(minɛ sɔ̀:)*; conlleva las discusiones que

[115] Este episodio conlleva numerosos detalles que hallaremos en M. Griaule y G. Dictarlen: *Le Renard pâle.*

[116] La coloración rojiza de determinadas especies de semillas, significa para los dogon un signo de impureza. Para ellos, el arroz llamado «rojo» *(ára banu)* procede de la transformación del arroz «negro» *(ára gɛ̃ũ)* cuando el agua del estanque se ha tornado impura.

sobrevienen en una familia por el reparto de los campos a raíz de una herencia. El cabeza de familia efectúa dicho reparto; según la regla, el menor de los hermanos del muerto recibe su parte de tierras, al siguiente le tocan los campos del primero y así sucesivamente.

El órgano portador de dicha palabra es el hígado; efectivamente, el reparto del hígado de la víctima entre los asistentes al sacrificio del *vagéũ* es parecido a la distribución de los campos; ésta ha lugar después del *búlu*, cuando hay que empezar a desbrozar [117].

Por lo tanto, la placenta de Nommo se relaciona con el concepto de fecundidad (nacimiento, agua, tierra fértil) más también con el concepto de muerte (mijo rojo, impureza de la charca, a consecuencia de la primera muerte, herencia).

Aunque Nommo esté siempre vivo y favorezca los resortes de la vida, el concepto de muerte consta siempre en la placenta. Se diría que el horror de la muerte haya sido inspirado a los hombres antes que cualquier otra cosa, mediante la podredumbre de la placenta después del nacimiento. Los dogon se esfuerzan por alejar dicho concepto de podredumbre metiendo la placenta dentro de una vasija de barro, lo que equivale a «volverla a dejar en la charca» y en la humedad materna, para luego enterrar la vasija de barro en el estiércol. De esta guisa, la placenta regresa al agua y a la tierra, y contribuirá a fertilizar el suelo.

24. LA «PALABRA DE LA PLACENTA DE AMMA», *áma mɛ̀ sɔ̀:.*

Esta vez nos hallamos frente a la creación, en toda su plenitud. La placenta de Amma contiene el mundo: 24 es el número de la totalidad, de la duplicidad universal (dos veces doce) del hombre en su integridad (22 partes del cuerpo, más Nommo y Yourougou que representan las dos tendencias contradictorias que se disputan su ser), de todas las familias de los seres y de las cosas. Por cuanto a la tierra respecta, la placenta de Amma es la tierra cultivada, que produce la vida del hombre; la forma perfecta de dicha pla-

[117] Se dice: «Antaño compartieron el hígado en el sacrificio del ɔ̀mɔlɔ; siendo tres los más ancianos» (es decir Amma Sérou, Binou Sérou y Lébé Sérou) *aní:ɔ̀mɔlɔ búlu kíne gàmalĩ, íne díɛm tà:nu bē.*

centa es el huevo; imagen de la plenitud encerrada en sí misma y de la perfección; esto se refiere a los huevos de aquellos pájaros, pues cuando llega el momento de salir del cascarón, éstos se abren conservando una forma redondeada (recuerdan pues el calabacino ovalado con abertura redonda, que sirve de cantimplora a las mujeres)[118].

Al n.º 24 se le recuerda en la creación por una serie de plantas que producen frutos con forma redonda y ovalada[119], así como distintos objetos redondos:

— todos los huevos de aves;

— frutos de *sá (Lannea acida)*, karité *(mìɲu)*, *mɔ̀nɔ (Balanites aegyptiaca)*, *bí: (Sclerocarya birrea* Anacardiacée), baobab (*ɔ̀rɔ, Adansonia digitata)*, caïlcedrat *pɛ̀lu (Khaya senegalensis)*, *álukile (Diopsyros mespiliformis)*, *álumi (Vitex Cienkowskii) álumi: dúnuliõ* (indéf.), *kò:míɲu* («karité del mono gris», indef.), jujubier *(ónuge)*, *ɛ̀lɛ* (indef.), *pupúnɔ* (indef.);

— frutos de los siete árboles del *kuɲ'o:*[120] *gà: pílu* (indef.), *gà:gúyɔ (Ficus capensis)*, *vɛ̀ɲe (Ficus Lecardii)*, *vɛ̀ɲe kukúmɔ (Ficus glumosa) kúmu (Ficus platyphylla)*, *kum'õ (Ficus umbellata)*, *tègudu* (indef.);

— flores de *yùlɔ (Parkia biglobosa);* rojas y de forma redonda (mientras que los frutos son alargados);

— gorro redondo del Hogon (en forma de pequeño chechiá rojo);

— porta-fermento redondo *(bùduru dènele)*[121].

La fabricación de dicho porta-fermento es la técnica correspondiente a la «palabra de la placenta de Amma».

Desde el punto de vista del verbo humano, significa la «palabra pesada» *(sɔ̀: dɛ́mɛ)* «que no puede levantarse y que pesa más que la boca»; amparándonos en la misma imagen, diríamos la «palabra grave», llena de consecuencias, que no puede pronun-

[118] Hemos podido observar que los huevos de serpientes, de lagartos y de ciertas aves acuáticas, se abrían en forma de boca alargada, de ahí que se le atribuyera esta forma a la «placenta de Nommo»; los huevos de insectos se abren en forma de círculo llano y recuerdan «la placenta del sol».

[119] Las plantas relacionadas con el Zorro producen frutos alargados y un poco chatos.

[120] Estos árboles producen frutos sin que pueda verse la floración; ahora bien, las flores son las «reglas» de los árboles. Sabemos que el *kuŋó* es un niño que ha nacido sin que la madre haya vuelto a ver sus menstruaciones desde el anterior alumbramiento.

[121] Así pues el número 24 es naturalmente simbólico; evidentemente, podría alargarse aún más esta lista. Los dogon lo asimilarían relacionando los objetos unos con otros; lo importante es poder llegar a 24. Este es un ejemplo característico de su forma de contar.

ciarse impúnemente. Son palabras que debemos reservarnos porque se refieren a temas demasiado importantes (cuyo tipo es precisamente la placenta de Amma, de la que no se puede hablar); por ejemplo, una pelea con el Hogon, el sacerdote, o el patriarca, etc.[122].

El pájaro «gorro rojo» *(góro bánu)* es totalmente rojo, cual el gorro del Hogon (imagen de la placenta de Amma).

La semilla de *Digitaria exilis (p'õ pílu)* es aquella que al brotar creó el universo[123], conlleva la creación de Amma. Dicha semilla es minúscula y totalmente estriada a base de finísimas líneas que a ojos de los dogon, significan la imagen de la espiral desenroscada luego del brote, y mediante la cual se «propagó» el mundo.

El páncreas, que conoce el «trabajo de la digestión», conoce asimismo las palabras graves que no deben pronunciarse; en cierto modo, está «cargado» de semejantes vocablos.

En este caso, existen distintas relaciones simbólicas, pero el concepto base es el de huevo y plenitud.

B. LAS PALABRAS DE YOUROUGOU

1. LA «PALABRA OMBLIGO», *bɔ̀gu sɔ̀:*

Cuando se cura la herida umbilical del recién nacido, muy a menudo parece como si estuviera cicatrizada por fuera aunque esté infectada por dentro. Lo mismo ocurre con la adivinación engañosa; primero se cree en ella y luego se percata uno que nos ha inducido a error. *bɔ̀gu sɔ̀:* se emplea, asimismo, cuando se trata de una falsa promesa, que se hace para obtener en favor y que nos afanamos en incumplir. Es una palabra que no vale nada (cual *sɔ̀: sála* que le corresponde en la otra serie)[124].

[122] Amma tiene a su «cargo» el mundo, la custodia de todas las palabras, de todos los seres, de todas las cosas. Esta carga resulta «pesada», por eso también lo es su «palabra».

[123] Ver al respecto, los datos facilitados para el mito.

[124] También se le llama *bɔ̀gu sáva:lu* a un «saval» (calabacino que sirve para medir) algo más grande de lo normal; la mujer que compra el mijo en el mercado con semejante saval, engaña a la vendedora. «La mujer honrada *(kíne pílu*, «corazón blanco») tan solo posee un saval para comprar o vender la que es deshonesta tiene dos.»

Esa falsa promesa incluye un concepto de robo: nos mostramos frustrados por aquello que ya creíamos poseer: Así pues, en la jerarquía de las «técnicas» le corresponde el saqueo *(gadú)*.

Antaño, ciertos individuos se rodeaban la cabeza con tiras de tela y tan solo dejaban los ojos al descubierto; cogian un *dómolo* (garrote curvado) y se apostaban en la selva para atacar y desvalijar a los viajeros. Se les llamaba *bɔ̀gum* (singular *bɔ̀gunɛ)*, «hombres ombligo» debido a su aspecto; de hecho la cabeza cubierta con bandas, cual la herida del cordón umbilical por la piel, tomaba forma de ombligo.

En el reino animal, la rata es una ladrona; tiene una especie de segundo hígado alargado *(kine gèlegéde*, «hígado campanilla») donde se hallan las semillas que robó y que ingirió. Cuando un niño asa uno de estos roedores, debe quitarle dicho órgano y tirarlo, de lo contrario, también se expone a convertirse en ladrón [125].

«El cacahuete redondo» *(éliɛ dènele*, especie de guisante) no es un verdadero alimento; se come a la espera de que madure la alubia, ya que esta semilla alimenticia madura antes que las demás; al ser un sucedáneo provisional de la alubia, se limita a ser un alimento complementario *(íbɛ kakáyõ)* [126] cuando puede consumirse éste último. Además, y debido a su aspecto redondo, los guisantes ruedan y se les escapan de las manos fácilmente a los que los recogen; por eso se dice que aquel que comercia con ellos no obtendrá ganancias; las hormigas no pueden transportarlos porque ruedan; de ahí el dicho «comercio de guisantes es comercio de hormiga» *(éliɛ tóŋu kɛ̀y toŋí)* [127].

La falsa promesa del hombre reside en el *nani:* las más veces está cubierto de grasa, cuando se trata de un individuo un poco obeso, y no se le ve [128]; eso recuerda al bandolero con la cabeza rodeada de bandas.

Concepto general: engaño, falsa apariencia.

---

[125] El hecho de que se la considere «ladrona de semillas» convierte a la rata en uno de los representantes simbólicos más corrientes del Zorro.

[126] Acerca de «estos alimentos del mercado», o «alimentos que agradan», *(dá:ru kakáyõ)*, ver G. Dieterlen y G. Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon*».

[127] Ver *supra*, p. 128, nota 12, respecto al «comercio de hormiga».

[128] Los dogon poseen buen conocimiento de la anatomía humana, a menudo porque se asemeja a la de los animales que se descuartizan para los sacrificios; además, antaño conocieron el sacrificio humano.

2. LA «PALABRA DE LOS ZORROS GEMELOS»

yurugú jíŋɛ sɔ̀:.

Según pudieron observar los dogon, el zorro jamás tiene gemelos, las hembras alumbran dos crías al año, pero por separado [129]. Aquí, la expresión «zorros gemelos» se emplea como paralelismo con respecto a «la palabra de comercio de los gemelos» y significa que dos zorros pasaron sucesivamente por la mesa de adivinación, contradiciendo el segundo las respuestas facilitadas por el primero.

Para el hombre, esto equivale a *sɔ̀: lɛ̀y*, «dos palabras», la contradicción. Cuando alguien, luego de afirmar algo, dice lo contrario a continuación, se le recuerda que no «hay que tener dos palabras» [130].

La «siembra pisoteada» *(tɔ̀y námu)* consiste en apoyar el talón del pie contra la tierra, para hacer un hoyo, y luego apretar con la planta del pie para hundir la semilla que se ha sembrado. La planta del pie «contradice» lo que está haciendo el talón, ambos efectúan gestos contrarios [131] y sucesivos.

El «pato achaparrado» *(ɛ̀lɛ bɛ̀: nu)* es una especie de pato grueso que anda contoneándose mucho porque le pesa sobremanera el cuarto trasero; siempre va emparejado con su hembra, y ambos forman un par de «gemelos» inseparables [132].

El «mijo encorvado roto» *(yù: jáy kíle)* es una espiga de mijo que brota por encima de la espiga principal, donde se halla la articulación de la rama, y es más corta que la primera; la «contradice».

Para el hombre, el hígado y el corazón son como gemelos (a

---

[129] En cambio la liebre siempre tiene gemelos; es uno de los motivos por el cual se la relaciona simbólicamente con Nommo (ver más arriba).

[130] Cuando no puede esclarecer ambas palabras, el adivino dice: No se la lengua secreta»; muéstrame la palabra blanca» *(mú sígi sɔ̀: ìgdɛm, sɔ̀:pílu mùy tága)*.

[131] También se dice: la mano cava el agujero con la azada y echa la semilla en el agujero; aquel que no posee azada emplea el pie para cavar; la mano o el pie, ¿quién de los dos lleva razón? Son como dos palabras.

[132] Se trata del ganso de Gambia *(Plectropterus gambensis)*. Un canto que se canta durante los funerales, cuando se trae la ofrenda de mijo del suegro, o cuando un grupo de jóvenes se dirigen al cultivo colectivo del campo del suegro de uno de ellos, recuerda esta particularidad del pato: ¡Pato de la charca con su compañera! ¡Vaca del Hogon, eh! ¡Pato de la charca con su compañera! «El pato no nada en aguas profundas, de ahí que hagan alusión a la «charca»; El cadáver transportado en parihuelas por dos hombres, uno delante y otro detrás, evoca la «Vaca del Hogon», representando al suegro éste último; el pato con su compañera es como el hombre con su mujer, que le ha sido entregada por el suegro.

ambos se les llama *kíne)* pero se contradicen; el uno inspira las palabras de alegría y el otro las de ira.

Concepto general: igualdad en la contradicción, pareja opuesta.

3. LA «MALA PALABRA DEL ZORRO HINCHADO»
(yurugú búgaru sɔ̀: mɔ̀ŋu.)

El *yùrugú búgaru* es una variedad de zorro algo más grueso que el anterior *(yurugu pílu);* cuando éste se acerca a la mesa de adivinación resulta imposible leer lâs respuestas: acumula las huellas de patas al pisotearlas y no se entiende nada [133]. Su «palabra» corresponde a la del tartamudo *(ímu ìmɛnɛ),* a una palabra enredada e incomprensible.

La técnica es el transplante del pimiento chile *(tébutɛ:rɛ yìbu)* [134]; en efecto, demasiado pimiento chile en la salsa «enreda» la palabra del hombre, le produce tos y tartamudea.

Durante la noche, el lagarto *búru sèȷe* rasca las semillas de los cereales que empiezan a brotar y se las come; hay que volver a sembrar, ha «enredado» la siembra.

Los frutos del *mɔ̀nɔ (Balanites aegyptiaca),* son tan pegajosos que se adhieren a los dedos y cuesta trabajo deshacerse de ellos; los huesos son muy amargos [135] y las espinas del arbusto pican terriblemente, hasta tal punto que hay que aguardar a que los frutos se caigan solos, pues se pincha uno demasiado si se desea subir a por ellos. Todo esto desorienta a los hombres, los «enreda».

La palabra que le corresponde al hombre (al igual que para el zorro *búgaru)* está en el bazo, puesto que se trata de una mala palabra.

[133] Cuando es un *yurugù pílu* el que pisotea la mesa, esto anuncia la muerte en la aldea; las huellas de numerosas patas significan la llegada de la muchedumbre para los funerales.

[134] El pimiento chile que se siembra mucho antes de que lleguen las lluvias, vuelve a trasplantarse al noveno mes; da frutos tardíos; hay que regarlo un mes después de que finalicen las lluvias.

[135] Las chiquillas recogen los huesos (que la gente escupe tras haber chupado la pulpa del fruto), los parten y extraen la almendra que ponen a cocer por dos veces en agua hirviendo; tiran la primera con lo cual desaparece el amargor; las venden en el mercado en pequeños montones; gustan mucho a las mujeres.

El concepto general es: estar enredado, desorientado, estar despistado.

4. LA «BUENA PALABRA DEL ZORRO BLANCO»
(yùrugú pílu sɔ̀: ɛ̀du)

Esta especie de zorro otorga predicciones exactas; su palabra corresponde a la verdad *(sɔ̀: pílu,* «palabra blanca»).

Cuando no llueve lo suficiente durante la época de lluvias y la tierra está seca, el dueño del altar de lluvia *(ándugo)* [136] lo saca de una pequeña construcción que lo alberga y lo coloca en el patio; un joven de su familia alimenta el fuego a su vera (las mujeres no deben acercarse bajo ningún pretexto). El conjunto de estos cuatro elementos (las «hachas de lluvia» contienen agua, el altar se halla sobre la tierra, el aire fomenta el fuego) atrae irresistiblemente a la lluvia; en el supuesto de que tardara en llegar, se le echa al fuego tierra roja *baná,* junto con la sal: granizará infaliblemente. Se compara el carácter apremiante de dicho rito con las predicciones del zorro blanco que se cumplen sin demora [137].

La tortuga *(āgúŋuru)* es el representante del cabeza de familia, cuando éste se ausenta, dicho animal es el primero en probar el alimento en su lugar [138]. Ahora bien, es el cabeza de familia el que conserva el *«ándugo»* si es que hay alguno en la familia. Mas, ante todo, consideran que la tortuga es un animal «sincero» porque su hígado, al asarse, resulta más deleitoso que el de cualquier otro animal doméstico; lleva sal propia y no necesita que se le añada aun más [139]. Dicho hígado es el que contiene «la palabra verdadera».

Las flores de la planta *ɛ̀dɛgɛlɛ (Eragrostis gangetica)* son perfumadas y sirven para purificar el altar de lluvia [140]. Se trata de una

[136] Acerca de la descripción de estos altares y del funcionamiento de los ritos, véase G. Dieterlen y S. de Ganay: *Le Génie des eaux,* p. 30 a 39. Los altares son propiedad de determinadas familias.

[137] Sin embargo, si la lluvia tarda francamente en llegar, al cabo de tres días hay que ir a consultar la adivinación para saber el motivo de semejante retraso.

[138] Acerca de la ceremonia de la degustación, ver G. Dieterlen y G. Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon,* p. 78.

[139] Acerca de la importancia de la sal, que da gusto a los alimentos, ver Id. *ibid.,* p. 59. En las plegarias se habla de la «sal de la lluvia».

[140] Se frota con flores, o en su defecto; con los tallos.

planta amiga del agua, porque sus hojas están siempre húmedas, incluso durante la sequía (en cambio, las demás hojas se marchitan); si se cava en el lugar donde brotan, siempre se encuentra agua. Las raíces son las que contienen la «palabra blanca» puesto que jamás se equivocan cuando se trata de localizar agua.

Por cuanto al hombre respecta, su hígado es el que guarda la verdad, junto con todas las buenas palabras.

Así pues, el concepto general es el de certeza.

5. LA «PALABRA SECRETA DE LA FIJACION DEL *sígi*»
(sigi kúnu sɔ̀: mɛ̀nu).

El *sígi* es una ceremonia de hace 60 años, que marca la renovación del mundo[141]. El tiempo que separa a ambos *sigi* corresponde a la media de la vida humana. Dicha ceremonia sustancial es asunto de hombres; las mujeres deben ignorar totalmente cómo se procede al cómputo de su fecha; por esa razón dicha palabra es «confidencial». El número 5 que la caracteriza equivale al número de los iniciados (4 *ólubarū* + 1 *kàbaga)*[142].

Respecto al Zorro, no se trata de una palabra sino de un silencio. Durante la época del año en que florece[143] el kapokier *(tógozo, Bonbax buonopozente)*, se abstiene de ir a la mesa de adivinación; se dice que está «celebrando el *dáma*», pero se sobrentiende que se trata del *sigi*[144].

Para los hombres, dicha palabra es la del perdón, puesto que celebrar el *sígi* supone «pedir perdón» a Dyongou Sérou, el primer muerto humano[145].

El rito del «martilleo de la masa del herrero» *(jɛ̀mɛ sé:nu bày)* consiste en enviar a un herrero para que martillee su masa sobre la puerta de alguien al que se ha ofendido gravemente; así no podrá negarse a disculparle[146]. El sonido que produce la masa al

[141] Para los datos referentes al sígi, ver p. 71, nota 12.
[142] Ver. M. Griaule, *Masques dogons,* p. 183 a 190.
[143] Sus hojas son rojas; está relacionado con las menstruacines, con la muerte; se utiliza su madera para hacer las máscaras.
[144] Se dice: *yurugú dáma d'ōy d'ā sɔ̀:lɛ,* «el zorro que celebra el *dáma* no habla».
[145] Murió por haber quebrantado el interdicto de la palabra, mas fue por culpa de los hombres quienes, sin avisarle, se apoderaron de las fibras de las máscaras para distraerse, provocando así su cólera (ver *infra,* p. 489).
[146] Acerca de los distintos ritos de solicitud de perdón, véase III, I.

golpearla sobre la piedra es idéntico al de las campanillas *gìnu* que tocan todos los hombres durante el *sígi.*

El *nàma tùmo* es un cuadrúpedo cuyo pelaje presenta manchas negras y blancas de forma cuadrada que recuerdan los cuatro puntos cardinales; se asemejan a las manchas de la serpiente, que tienen el mismo significado así como a las manchas que se pintan sobre las máscaras *sírigɛ* («casa de[147] pisos») e *ímina ná* (gran máscara)[148]. El hígado del *nàma tùmo,* ligeramente hendido en el centro, está relacionado con dicha palabra[149].

El árbol *àá:la* («coge, no cojas») da una corteza que se utiliza para atar las cargas sobre los burros; recuerda la costumbre consistente en agarrar los tobillos de aquel al que se le pide perdón (se le relaciona con la palabra)[150].

Para el hombre que pide perdón, la palabra procede del hígado; en cuanto a aquel al que se le implora perdón, procede del corazón (que estaba enfadado y que se sosiega).

6. LA «PALABRA VENIDERA DEL ZORRO QUE CORRE Y PATALEA»
(yurugú jɔ̀bu tàmu sɔ̀: vɛ̀dɔ)

A veces, ocurre que un zorro se acerca corriendo hasta los aledaños del pueblo para detenerse repentinamente y volverse a marchar en sentido contrario; la expresión «patear» se aplica a alguien que está corriendo y luego frena in situ; los pies patinan sobre la tierra. Este comportamiento del zorro, anuncia un fallecimiento en el pueblo.

Para los hombres, dicha «palabra» corresponde al suelo *(yàŋa vɛ̀lu* «lo que llega de noche»). Por mediación suya se oyen las palabras de los muertos *(yàŋa vɛ̀lu sɔ̀:);* en los sueños se pronuncian palabras que nadie oye; es una palabra interior que posee un caracter adivinatorio y procede del páncreas[151].

[147] Según el mito, antiguamente, los hombres se transformaban en serpientes en vez de morir; las grandes serpientes que irrumpen de las cuevas (en donde se hallan las necrópolis) están relacionadas con los muertos y con su resurrección.
[148] El primero representa la bajada del arca, el segundo la «serpiente grande».
[149] Esta forma no parece tener un significado particular, pero basta para llamar la atención sobre el órgano y para que se le considere como depositario de una «palabra» en el sentido de mensaje simbólico.
[150] Ver *infra,* III, I.
[151] El sueño de un hombre que se acuesta sobre el lado derecho se hará realidad; si se acuesta sobre el lado izquierdo es «una mentira»; para una mujer sucede

El número 6 se basa en las seis categorías de adivinos: el adivino mediante el zorro *(yurugú kúmonɛ)*, el comentarista de los sueños *(yáŋa vèlu vèlɛnɛ)*, el adivino de las gravas *(vánu pàdanɛ)*, el adivino de la cantimplora *(nùmɔ pɛ̀y pɛ̀ynɛ)*, «el que ve con la cabeza» *(kù:ienɛ)* y la larva de la hormiga león *(dèguru)* con la que los niños practican un juego de adivinanza [152].

El tipo de adivinación que le corresponde a esta palabra, es el de «vidente con la cabeza» *(kú:ienɛ)*, porque es el «mas inteligente»: adivina todo cuanto debe ocurrir y es capaz de explicarlo [153]; su ciencia adivinatoria mana de sí mismo, sin que necesite soporte material alguno como punto de partida.

El *sòŋo* es una especie de voluminosa gacela que puede correr raudamente y durante mucho rato. Al igual que el sueño nos persigue por doquier; estemos donde estemos, podemos ver en sueños a los vivos y a los muertos del pueblo.

La alubia llamada «alveolo» *(n'ũ téũ)* [154] da un fruto encorvado, en cambio el de las demás especies es alargado y recto; supone una especie de «enigma» en relación con las demás alubias *(sɔ̀: tà:nie)*; así pues, los sueños necesitan interpretarse [155]. La «palabra del sueño» se halla en la rama principal, llamada «sede de las raíces» puesto que reposa sobre estas *(dù: d'õy)*; se compara esta parte de la planta con la matriz, «lecho del niño» *(í:d'õy)*; de ella brotan los frutos anormales.

Concepto general: caracter premonitorio y enigmático del sueño.

7. LA «PALABRA DEL TEJIDO DE LAS FIBRAS DE LAS MASCARAS POR EL ZORRO», *imina jibe yurugú tiɛ sɔ̀:.*

El tejido de Yourougou está representado por una araña *(jaj'ã)* que teje en el *Acacia albida (sɛ̀ŋɛ;* árbol perteneciente al zorro) una

lo contrario. Los dogon conocen una «clave de los sueños» cuyo estudio sistemático está aún por hacer.

[152] Acerca de la adivinación, ver *infra,* «la palabra en la vida religiosa», III, IV.

[153] En cambio el simple «vidente» *(kú:mɔgu,* «el que tiene la cabeza») es capaz de ver genios o el alma de alguien que va a morir, pero no puede dar ninguna «explicación».

[154] Las flores y los frutos están superpuestos cual células de abejas.

[155] La flor del taparo corresponde también al sueño; efectivamente, algunas flores son machos y no producen fruto, pero al principio no se las puede distinguir;

tela en forma de tamiz para alubias *(n'ũ kóro,* el arca del Zorro). Por cuanto respecta a la adivinación, la séptima palabra se refiere a la noticia del fallecimiento de uno de ellos, facilitada por los zorros; entonces se procede a sus funerales *(yurugú yìmu yà:nu,* «saludos al zorro muerto»).

La palabra humana correspondiente es la «palabra prohibida» *(sɔ̀: gàdu)* [157]; consta de todas aquellas declaraciones prohibidas (insulto de un niño a sus padres; palabras sobre las máscaras en poder de una mujer, etc.) [156]. Pronunciar tales palabras supone romper con el interdicto [158].

Las fibras empleadas para las faldas de las máscaras, están hechas con el *pɔ̀lɔ (Hibiscus cannabinus)*; durante la siembra de dicha planta, un niño (chico o chica) deposita las semillas en el hoyo cavado por el labrador; los niños no iniciados en las máscaras son los que ayudan, asimismo, a que se pudran y se limpien las fibras [159]. Al trabajo del hombre (representado por la cifra 3) hay que añadir pues el del niño que «cuenta como una mujer» (cifra 4), lo que arroja el número 7.

La relación simbólida de dicha «palabra» con la costura *(sɔ̀y lɔ̀y)* se refiere particularmente a la costura de la mortaja y de las ropas del muerto [160], que se practica durante la noche, al igual que la tela de araña [161].

El ave *góro lìɛ* teje su nido con hierbas y hojas de mijo, que recuerdan las fibras de las faldas de baile de las máscaras; incluso es amarillo como algunas de dichas fibras [162].

El «sorgo rojo y corto de la roca» *(ɛ̀mɛ sóŋo dùmu bànu)* posee ramas que se doblan bajo el peso de las espigas. El adivino utiliza dichas ramas encorvadas para señalar las huellas del zorro a medida que las va descubriendo e interpretando, localizando su

es un «enigma». Cuando no se puede prever el giro que han de tomar los acontecimientos, se habla del «sueño del taparo» *(gába yàŋa vèlu).*

[156] *gàda* significa «defender, prohibir»; *gàdu,* «defendido», adquiere el sentido de «falta, mala acción» (mediante palabras o ruptura de una prohibición menos grave que *dáma;* por ejemplo comerse los frutos de un árbol vigilado por un *bàdu).*

[157] Cuando una mujer le habla a un hombre acerca de su forma de bailar con la máscara, es *gàdu* (jamás ha de demostrarse que se ha reconocido a alguien debajo de la máscara; ha de resutar totalmente anónimo).

[158] Según el mito, el zorro se peleó con Amma, y ,al verlo dormido pensó que estaba muerto y bailó con las fibras para su *dàma;* era un insulto hacia su padre.

[159] El hombre pretende querer hacer cuerdas y no les habla de las máscaras.

[160] Para los que no poseen la «manta de los muertos». Semejante confección conlleva asimismo los tocados de ciertas máscaras que están hechos con tela *(kànaga);* en cuanto a las fibras, no se dice «coser» sino «tejer» *(tíɛ).*

[161] La noche es el ámbito del Zorro; la costura ordinaria se practica de día.

[162] Para todos los detalles referentes a la confección de las máscaras y de los trajes de danza, nos remitiremos a M. Griaule, *Masques dogons.*

dirección; dicho instrumento se llama *kéru yurugú yèmu*, «rama que explica el *yurugú*». En definitiva, sirve para desenredar las palabras, cual el objeto que utiliza el tejedor para desenredar los hilos del telar que estén enmarañados.

Con respecto al hombre, la «palabra prohibida» está relacionada con el bazo, puesto que es nefasta y provoca rencores.

8. LA «PALABRA QUE PONDERA LA VERDAD DEL TAMIZ PARA ALUBIAS DEL ZORRO»

(n'ŭ kóro yurugú náma tágu sɔ̀:)

La mesa de adivinación es la representación de la bajada de la primera arca del Zorro, el tamiz de madera para alubias [163]. Dicho tamiz separa las alubias de la tierra con que han sido cubiertas para que se conserven; al igual que la palabra del zorro prediciendo el porvenir, segrega la verdad de la mentira. La palabra del zorro blanco correspondía a la verdad interior, a la sinceridad del corazón; ésta se refiere a la verdad expresa.

El número 8 es el cómputo de las diez casillas de la mesa de adivinación, más el propio zorro y su altar *lɛ̀bɛ* [164].

La técnica del cernido por el *n'ŭ kóro* consta de dos fases: se tamiza arena o tierra para extraer las gravas y echarlas por encima de la cosecha de alubias; cuando se desea utilizar éstos últimos, se los cierne para separarlas de la arena, que resultaría desagradable de comer, esta doble operación se llama *sos'ōyígu-le n'ŭ yígu-le*, tamizado de la arena y de las alubias; ésta corresponde a la palabra de la verdad.

La larva de la hormiga león *(dèguru)* hace agujeros en la tierra y lanza el polvo como si lo «tamizara»; las niñitas se hacen una raja en el brazo, colocan la cabeza del insecto y se la atan con un trapo; le hacen preguntas (por ejemplo si va a morir o no) y contesta meneándose o permaneciendo inmóvil. Por lo tanto existe doble analogía con el tamiz: cierne la arena y contesta a las preguntas.

[163] La segunda es el tamiz para alubias, redondo, hecho en mimbre ligero (ver *infra*, p. 179).

[164] Este altar representa la «tierra del Zorro», por consiguiente el trozo de placenta que se llevó consigo. Acerca de este altar y de su culto véase M. Griaule *«La divination par le chacal»*, p. 114 y 135.

La planta que le corresponde es el cacahuete [165]; cuando se le arranca de la tierra se sacude la tierra de las raices; además supone el alimento de los zorros en la mesa de adivinación.

Para el hombre, la «palabra que muestra la verdad» procede de la unión del hígado con la vesícula biliar; efectivamente, la verdad es una buena palabra (hígado) más a veces resulta triste oirla (bilis).

Concepto general: tamizado.

9. LA «PALABRA DE LA REUNION DEL HOGON DE LOS ZORROS»,

(yurugú ɔ̀gɔyne báru sɔ̀:)

El verdadero nombre del Zorro, el que le corresponde antes de su rebelión, era *ɔ̀gɔyne (ɔ́gɔ íne)* «el hombre rico», próspero, de descendencia numerosa [166]. Este es el significado del nombre del Hogon, jefe de todos los hombres y portador de la «suerte» del pueblo. Los adivinos llaman al Zorro por su antiguo nombre, para complacerle.

Cuando un grupo de zorros cavan sus agujeros todos a la vez, esto significa que muchos jóvenes van a casarse y construir sus viviendas en el pueblo. La palabra humana que le corresponde es la «charla del nuevo matrimonio» *(ya: kána tógu sɔ̀:)*: cuando se trae a casa una nueva esposa [167], todos los amigos vienen a cantar y felicitan a los desposados.

El número 9 es el de la mayoría de ingenieros; en esta ocasión representa la construcción de una casa, a la que teóricamente deberían asistir las ocho personas más ancianas del pueblo, más un enviado de la familia del fundador del pueblo quien colocará el *nɔ̀ɲō* [168]; todo ello suma nueve.

[165] El cacahuete consta ya como planta relacionada con los gemelos y con el comercio. A veces, una planta o un animal posee doble simbolismo, según se vea.

[166] Este nombre, que recuerda la fecundidad que se había prometido tanto a Ogo como a sus hermanos, pone en cambio de manifiesto la trágica esterilidad del réprobo.

[167] Se trata de una *yà:kɨdu* para quien escasean las ceremonias del matrimonio (véase «la palabra en la vida amorosa» III, II).

[168] Comentan en los cimientos de una casa nueva (ver nuestras «Notas sobre las viviendas de la meseta central nigeriana») un bulbo de *Urginea altissima* Baker, que simboliza la perpetuidad debido a su humedad persistente durante la sequía.

Para la «entrada al mercado» *(íbɛ yóy),* hay mucha gente y tienen prisa, cual los zorros que cavan su hoyo[169].

Los palomos *(gùmɔ)* vuelan siempre en grupos alborotados, semejantes a la muchedumbre de los mercados. La planta que le correspondería a dicha «palabra» sería el fruto de *sà (Lannea acida)* porque con él se hace una bebida («agua de *sá», sá dì:)* muy azucarada, que le regala al zorro aquella que desea aprender a practicar la adivinación, la primera vez que se acerca a la mesa.

El orgullo que le corresponde al hombre es la cabeza del hígado.

Aquí, el concepto principal es el de la muchedumbre.

10. LA «PALABRA DE LA MORDEDURA DEL ARCA POR EL *bar'ā kámada»,* *bar'ā kamada kóro kèru sɔ̀:.*

Esta palabra se refiere a un episodio mítico muy determinado: cuando el arca de Nommo se posó en medio del estanque formado por las aguas de la primera lluvia, fue mordida por un insecto gris y chato, de patas largas y curvas. Luego de morder el arca, no quiso deshacerse de su presa. Los antepasados que se hallaban sobre el arca empezaron a gritar para que la soltara, y le echaron; el insecto cayó de espaldas. Fue la primera pelea sobre la tierra; la palabra humana correspondiente a dicho episodio es la riña *(jáy sɔ̀:)* literalmente «palabra ahorquillada».

Pero, cosa extraña, dicho insecto (se trata de un Nepide o Escorpión de agua) ni pellizca ni muerde realmente; para explicar semejante comportamiento cuentan que se quedó mellado a raíz de dicho episodio. Permanece al borde del estanque como si no pudiera entrar de lleno en la charca ni regresar a tierra; dicen que cuando cayeron las primeras lluvias, el agua corriente lo echó a un rincón del estanque. Lo rodea como si deseara morder algo, mas no puede coger ningún insecto vivo: se alimenta de insectos muertos y de tierra (en oposición a los demás insectos de agua). Los niños lo recogen del fuego cuando el agua empieza a agotarse.

Este episodio, aparentemente anodino, es lo suficientemente importante para los dogon como para que una palabra lleve su nombre mejor aún, se trata de una palabra fundamental, puesto

[169] Con la diferencia de que los zorros son silenciosos; solo se oye el ruido que producen sus patas al rascar la tierra; en cambio la muchedumbre es muy ruidosa.

que la hallamos en las ocho palabras correspondientes a los ocho *kikínu* de la persona, soportada por el «*k.* torpe hembra de sexo», equivalente, por consiguiente, al desacuerdo de la pareja con respecto al acto sexual[170]. En otro orden de cosas, la mordedura del arca por el insecto, está representada por una máscara (el *kànaga)*[171], cuyo brusco y característico movimiento de cabeza, de izquierda a derecha, recuerda el rechazo del animal por los antepasados. Finalmente, el pomo con el que se sujeta el tambor de madera sin piel, llamado *kóro,* que supone una de las representaciones del arca[172], representa, asimismo, la cabeza del insecto mordiendo el edificio; por esa razón el tambor sólo lleva pomo de un lado.

Se clasifica dicha «palabra» junto con las riñas, las discusiones, los insultos, los cantos de las máscaras, siendo la máscara *kànaga,* la primera en fabricarse: *bar'ā kámada ehéhé!* especie de aviso al insecto, que significa más o menos: *bar'ā kámada,* ¡cuidado!». Cada máscara posee su canto particular y los cantan todos siguiendo un orden ritual. El del *kànaga,* que abre la serie, viene a ser una sinopsis de todos ellos[173]. Además, y en cierto modo, el grito de las máscaras puede decirse que recuerda el grito de los antepasados expulsando al insecto, puesto que las máscaras gritan para ahuyentar a las mujeres y a los niños. Por lo tanto, se le clasifica, asimismo, con dicha «palabra».

Nuestros informadores nos dieron varias explicaciones con respecto a la relación existente entre las máscaras y la pelea. Primero y en relación con el propio *kànaga,* recuerdan lo que ocurre cuando uno de ellos se rompe durante el baile; las mujeres aglutinadas en los balcones, deben agachar la cabeza para no verlo[174],

[170] Este Népido está precisamente relacionado con el «*k.* hembra de sexo» del Zorro, lo cual viene a confirmar lo bien que concuerdan nuestros datos. Según el mito, el Zorro lo trajo a la tierra tras su circuncisión se hallaba en la sangre que se había derramado durante la operación.

[171] No es la única explicación correspondiente a tan compleja máscara; ver G. Dieterlen, *Symbolisme du masque en Afrique occidentale,* p. 52. En cuanto a la descripción de la máscara y de su danza, véase M. Griaule, *Masques dogons,* p. 470 y ss.

[172] Véase M. Griaule, *Symbolisme des tambours,* p. 82.

[173] El *kànaga* no es el primero en llegar a la plaza (son las máscaras que no llevan madera: *kù:d'ū,* «cabeza desnuda») mas se entona primero su canto.

[174] Ocurre con bastante frecuencia que un *kànaga* se rompa la punta de una de sus «patas» al golpear violentamente la máscara contra el suelo. Esta aventura resulta más bien deshonrosa, y no conviene que las mujeres la vean. Cuando tan sólo una parte del traje de fibras se cae (una pulsera por ejemplo) un grupo de jóvenes sin enmascarar rodean al bailarin para ocultarlo mientras se arregla. Hemos presenciado varias veces esta clase de espectáculo y advertimos que las mujeres desaparecen tras el borde de los balcones.

la máscara *adagáy* (que representa al Zorro) viene hacia ellas y las amenaza con su sable; mientras tanto cantan: (Es) la palabra de los hombres reunidos; aquel que pueda hablar que hable. La máscara tiene un ojo rojo» [175]. Todo este comportamiento está francamente cuajado de agresividad hacia las mujeres: la «palabra de las máscaras» es una palabra de hombres (es decir que los asuntos de las máscaras sólo les incumben a ellos), las mujeres no tienen derecho a mezclarse en ellos «(«aquel que pueda hablar que hable») y han de temer la cólera («el ojo rojo»). Además, tras los bailes enmascarados sobre la plaza, reina un ambiente pendenciero, cuando se bebe la cerveza que se sirve en grandes vasijas de barro: Cada cual se queja de haber salido mal parado con respecto al vecino. El hecho de tocar la máscara a alguien, le pone furioso. Finalmente, cuando los jóvenes aprenden a fabricar la cola utilizada para la confección de las máscaras, los hombres los gritan y los echan porque dan muestra de mala voluntad [176].

El número 10 que se le asigna, es el mismo que el de la bajada del arca puesto que fue en dicha ocasión cuando intervino el episodio de la mordedura.

La institución que le corresponde es el baile en la plaza pública.

El insecto *ámberi: (áma beri:,* «pequeño ganado de Amma) [177] está perpetuamente emparejado con su hembra, como si no deseara soltarla, lo cual recuerda al insecto que no quiere soltar el arca [178].

Para el hombre, el órgano correspondiente es el conjunto de los nervios de la mandíbula, que dan impulso para mantener la máscara entre los dientes (y para morder).

¿Qué significado tiene dicha mordedura citada tan a menudo y con tanta insistencia? Nos tropezamos aquí con el substrato inconsciente, y únicamente las conclusiones que hayamos podido sacar de la encuesta, pueden facilitarnos una cierta explicación. Con respecto a la mordedura, los informadores recordaban que a menudo, en las numerosas especies animales, la hembra muerde al macho que quiere emparejarse con ella (la perra, la gallina)... Dicha reacción se observa incluso en los seres humanos: al principio del matrimonio, ocurre que la joven oponga resitencia a su marido cuando éste viene a buscarla a casa de la anciana [179] y

[175] *bàra ánaũ ɔ̀:, íne sɔ̀:-gɔ ná sɔ̀, lábajùgɔ gíre bánu-le.*

[176] Inconscientemente, las máscaras poseen una fuerte dosis de simbolismo fálico y de agresividad (Parin, Morgenthaler,... *Die Weissen denken zuviel* p. 482).

[177] Nombre dado a diversos hemípteros (ver M. Griaule *Insectes,* p. 19).

[178] También mencionan el gallo porque muerde a la gallina cuando se acoplan.

[179] Ver *infra,* III, II.

cuando desea llevársela por la fuerza esta le muerde la mano. Ahora bien, se supone que fue un insecto hembra el que mordió el arca. La idea de apareamiento aparece, asimismo, en el símbolo del insecto «pegado» al arca y no queriendo desligarse de ella. (La raya central de la máscara *kànaga* representa su «lengua» metida en la madera). Aparece, asimismo, en los equivalentes simbólicos propuestos para dicha «palabra». Todo este conjunto de datos parece converger hacia el extraño concepto declarando que la mujer es responsable del fracaso del acto sexual, debido a su «mala palabra» que favorece las riñas (volveremos a tropezarnos con este concepto en más de una ocasión), a su mala voluntad y porque opone resistencia al hombre [180]. Mas el que el hombre le eche la culpa a la mujer tiene raíces aún mucho más profundas. Aún cuando la mujer haya sido exaltada, magnificada y deseada, carga, asimismo, con todas las responsabilidades nefastas. Nos encontramos una vez más ante la gran ambivalencia femenina, a la que aludimos en repetidas ocasiones y de la que hablaremos en otro capítulo.

11. LA «PALABRA DEL NACIMIENTO DE LOS HIJOS», *i:nɔ̀nu sɔ̀:.*

A primera vista, podría chocarnos el que se le atribuyera al Zorro una «palabra» relacionada con la fecundidad. Mas se trata aquí del alumbramiento que reviste un carácter impuro, debido a la sangre derramada. Todo cuanto se refiere al nacimiento conlleva ese carácter impuro hasta que llegue el momento de imponer los nombres, convirtiendo al niño en una persona humana y confiriéndole, junto con el estatuto social, las semillas de las clavículas. Cierto es que el Zorro no alumbra a los niños, pero puede predecir su nacimiento: se le pregunta acerca del sexo del niño que va a nacer [181], o acerca de un posible matrimonio o nacimiento.

Para localizar la cifra 11, se cuentan 6 casillas de la mesa de adivinación, a las que se añade distintas circunstancias de la vida o del «culto» del zorro; 1 para *dáma d'õy dãi'ã,* «celebración del

[180] Sin duda podemos advertir en semejante «mordedura» el inconsciente temor de la mujer que produce castración y «devora» al hombre.

[181] Se deposita sobre la mesa de adivinación un trocito de madera (niño) y un trozo de vasija (niña) A veces el Zorro predice un niño y llega una niña pero disculpan su error diciendo que la niña posee un ombligo prominente cual un sexo varón.

dáma», época de la floración roja del *tógodo,* en la que el zorro no se acerca a la mesa: se dice «celebrar el *dáma*» o «con reglas»[182]; 1 para *nána tágu,* «anuncio de la verdad» referente al matrimonio o nacimiento; 1 para el *búlu* del zorro sacrificado ofrendado a su altar *lɛ̀bɛ,* y que al igual que el *búlu* de los hombres, es un re-nacimiento; 1 para el *tége,* «gota», que supone una ofrenda a base de caldo de mijo y de cacahuete en agradecimiento por haber anunciado la verdad, sea buena o mala; 1 por el sacrificio que se le ofrece *a bàgo dì:*[183] se echa la crema del nuevo mijo y se sacrifican dos pollos, en agradecimiento por haber anunciado la cosecha[184].

Para el hombre, la palabra que tiene como meta el nacimiento de los hijos es la «palabra del acuerdo con la mujer», *yà:na áru sɔ̀:,* Efectivamente, cuando un hombre conoce a una mujer que le gusta y que despierta su deseo, debe llegar a un acuerdo secreto con ella, para que consienta en abandonar a su marido y seguirle; esta corte preliminar tiene gran importancia y ha de atenerse a determinadas reglas de lenguaje[185].

La técnica del cultivo del fonio *(p'ō vála)* está relacionada con el nacimiento porque entre todos los cereales es el que da mayor cantidad de semillas; asimismo, de algo infinitamente pequeño (semilla de fonio) ha brotado algo infinitamente grande (el mundo), lo cual equivale a la imagen de la fecundidad ideal.

El asno *(jàndulu)* transporta los cereales que se cultivan lejos del pueblo (sorgo, alubia, fonio, arroz); es el mejor portador de todos los animales domésticos. Los jóvenes que poseen campos lejos del pueblo[186] consideran perdida su cosecha si no tienen o no pueden pedir prestado un burro para transportarla. El asno servía, asimismo, para transportar las cosechas de cebollas a Mopti (antes de la llegada de los camiones europeos; con los beneficios obtenidos con dicha venta, se compra más mijo puesto que es raro que la cosecha familiar sea suficiente[187]. Por consiguiente, el burro es un multiplicador del mijo; antes de cargarlo, y

[182] Más adelante (p. 181) veremos que la expresión «los hombres están con las reglas» se aplica a los hombres que fabrican el tinte rojo de las máscaras. Con las reglas, «las mujeres se deshacen de su mala sangre» siendo éstas necesarias para procrear.

[183] Ofrenda de las primicias de la cosecha a los poderes espirituales.

[184] El culto del Zorro desempeña un papel importante en la vida dogon.

[185] La estudiaremos detalladamente más adelante.

[186] A los más mayores no les apetece caminar demasiado para ir a cultivar los campos.

[187] Acerca de los recursos familiares ver G. Dieterlen y G. Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon* p. 54.

como muestra de agradecimiento, se le da de comer un poco de grano. El lomo *(sòŋono)* es su parte útil.

Se relaciona otro animal con esta palabra, para el nacimiento de gemelos: es la termita, símbolo de fecundidad por excelencia[188], debido a su gran proliferación; el órgano en conexión con la «palabra» es el vientre, que pone huevos.

Existe una variedad de sorgo que produce sobremanera: es el «sorgo rojo del acantilado», *tɔ̀rɔ ɛ̀mɛ bánu,* lleva ese nombre porque los dogon que habitan al pie del acantilado lo siembran al borde de sus algodonales (en Sanga no se cultiva porque tiene poco sabor). En cuanto a la «hierba» provisiones» *(dɔ̀gɔ kè:nie, Indigofera viscosa* (?) sus semillas se parecen a las del *Digitaria* majadas; es una planta silvestre, que sirve de complemento entre dos cosechas difíciles[189]; pero sabe menos que el fonio y no está muy solicitada.

La «palabra del nacimiento» se halla en la matriz de la mujer, «vasija que recibe el agua del hombre».

Las asociaciones giran en torno al concepto de multiplicación infinita.

12. LA «PALABRA DE LA INGESTION DEL MIJO DEL ZORRO POR LOS ANIMALES», *yurugú yù: ólunama minɛ.*

Yourougou le había robado las semillas a Amma; la hormiga las recuperó y las escondió en su agujero. Tras la lluvia que coincidió con la bajada del arca, dichas semillas germinaron y brotaron, mas se las comieron las aves *(gòmu tógo, doriɔ́, joj'ō minu)* y los animales salvajes. Al Zorro le correspondieron las espigas que volvieron a brotar de las semillas desparramadas por el suelo *(yù: dɛ̀bɛ).*

El simbolismo del número 12 equivale al de la «ingestión del mijo de Amma por las aves»; los doce meses del año son necesa-

[188] Un pequeño apólogo declara que «se discute acerca del número de componentes de la familia del pez y de la familia del comején, mas en el universo la familia del pez es más numerosa» *(idu tɔ̀gu-le t'ū tɔ̀gu-le kúkuɔ̀ jijireɲu, gà: ádunɔ-nɛ idu tɔ̀gu kurɔ̀).* Sin embargo, nos tropezamos aquí con el comején puesto que el pez no puede relacionarse con una «palabra del Zorro».

[189] Acerca de los alimentos empleados en época de escasez, ver G: Dieterlen y G. Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon,* p. 48.

rios para la producción de la cosecha; hay que aguardar a que el ciclo se renueve.

Hemos visto que la palabra correspondiente en la serie de Nommo era un canto de los niños ahuyentando a los pájaros. En esta ocasión volvemos a encontrarnos con un canto de niños, acompañado de un juego que resulta un verdadero rito: *á:dɛ bɔ̀:ni:-dɛ.* Las parejas de dicho juego son, por un lado los cabreros, representantes de la selva y del Zorro[190], y por otro, los demás niños del pueblo, en representación de los lugares habitados, de la sociedad ordenada y de Nommo. Tras la cosecha, los cabreros, de modo ritual, robaban el mijo del campo del Hogon, representando de tal guisa el robo de las semillas de Amma por el Zorro; lo apartaban mientras aguardaban el día de celebrar el rito[191]. En el día fijado, se dirigen junto con los demás niños, al lugar llamado *tay dumo* (que representa el campo del Zorro), pisotean el mijo, soplan para quitarles el cascabillo y lo convierten en papilla. El jefe de los cabreros reparte la pasta entre todos, colocando las raciones dentro de las cavidades de las rocas, junto con el zumo de frutas de baobab[192]; echa más pasta en la ración de los cabreros y más agua en la de los demás niños. Todos han de beber a lengüetazos a ras de la roca, cual animales. Mientras tanto, el jefe canta *á:dɛ bɔ̀: ni:dɛ,* «¿A qué se debe? A lo que lamentamos»[193], y los demás contestan a coro: «Nuestros hijos se fueron a la guerra. Pisamos el *sá*»[194].

Acto seguido, los cabreros acosan a los aldeanos con frutas de baobab y los persiguen hasta el poblado. Así pues, se supone que los niños «arrebataron» a los cabreros el mijo del Hogon (puesto que se lo comieron) y los cabreros «lo lamentan», al igual que los animales enviados por Amma «recuperaron» las semillas del Zorro, y éste, furioso, les había lanzado gravas.

La técnica del desgranamiento del sorgo *(ɛ̀mɛ sɔ̀gɔ)* recuerda que los cabreros desgranan el mijo con la mano, cual si fuera sorgo, ya que no poseen mortero[195]. Dicho desgranamiento es el

[190] Ver *supra,* p. 156, lo que dijimos acerca de la cabra contrastando con el borrego. Acerca de los cabreros, ver *infra,* p. 590.

[191] Esta mezcla de juego y de rito fue descrito con todo detalle por M. Griaule en *Jeux dogons* (p. 261-263).

[192] Para ser más exactos, agua en la que se han dejado macerar semillas del fruto de baobab.

[193] La palabra *bɔ̀:nɔ* significa «desgracia, hecho lamentable»; *bɔ̀nɔ* quiere decir «humedecer una pasta con un poco de agua». El canto actúa sobre el sentido de estas palabras casi homófonas.

[194] *éme únū kɔ̀mɔ tá yá:yā, éme sá sóli vóvàvó* (este último vocablo es una onomatopeya.)

[195] Normalmente se maja el mijo en un mortero, sin desgranarlo previamente.

símbolo del de las semillas del Zorro por los animales, que hacían desaparecer poco a poco sus esperanzas de obtener una cosecha.

El verderón *(dɔ̀riɔ̀)* es un pájaro diminuto; durante el invierno, cuando la hierba empieza a madurar, las rayas de su cabeza se tornan más claras: se dice que «ha trenzado su cabeza» *(kú:tari:);* es el primero que prueba las semillas (fonio y semillas desprendidas del mijo) y lo proclama en su canto: *nɛnɛ̀m,* «¡pruebo!».

El «fonio cubierto» *(p'ō dɛ̀bɛ)* es el que brota espontáneamente de las semillas desparramadas por el suelo durante la cosecha. Recuerda que el fonio germinó espontáneamente en la placenta del Zorro, húmeda y podrida.

La vesícula biliar *(gal'ā)* segrega la bilis y el amargor; es la sede del «pesar» y de las palabras amargas que provoca y que se clasifican, asimismo, en dicha categoría.

13. LA «PALABRA DE LA BAJADA DE LA SEGUNDA ARCA DEL ZORRO»,

yurugú koro lɛ̀ye sùgu sɔ̀:.

Cuando el zorro, que no cesa de buscar el resto de su placenta, subió al cielo por segunda vez, volvió a bajar con otra forma de tamiz para alubias: una cesta de mimbre redonda y calada[196], cuyo uso es idéntico al del *n'ū kóro,* pero que debido al material con que está hecha, dura menos; se le llama *n'ū góro,* «redecilla de alubias»[197].

El empeño que pone el Zorro en buscarlo, provoca la identificación de esta «palabra» con la de la búsqueda de la verdad. Desde el punto de vista adivinatorio, y cuando la primera respuesta no resulte lo suficientemente clara, se vuelven a plantear por segunda vez, las mismas preguntas al zorro es «la solicitud de una palabra superpuesta» *(sɔ̀:gímɛ sèlumu).* Para los hombres corrientes, dicha palabra consiste en hacer preguntas para poder captar las cosas mejor[198]; la expresión es idéntica. El simbolismo

[196] Amma le aconsejó que se colocará de manera que no estuviera ni a la sombra ni al sol; por ese motivo confeccionó esta cesta y se sentó encima.

[197] La forma redonda evoca la primera forma de la placenta (antes de que se «aplastara» y se deformara por haberla pisado); El «gorro» del Zorro lleva como colgante el gorro del Hogon, placenta de Amma. Se le relaciona con la casa redonda de las mujeres con menstruación.

[198] Para nuestros informadores, el ejemplo tipo se lo brinda nuestra labor junto a ellos.

del número 13 es el mismo que el de la palabra correspondiente, en la otra serie.

Se emplea la técnica de la escardadura *(sága)*, que consiste en perfeccionar la primera fase del cultivo: la roturación *(vòlu kúdu)*.

La serpiente *asána* no es venenosa; caza las ratas y los lagartos que se meten en los bancales para comer las semillas: por lo tanto es beneficiosa, de ahí su relación con dicha palabra, puesto que según el principio: «aquel que hace el bien y aquel que busca la verdad, son idénticos». Su lengua, con la que agarra a los roedores, guarda la palabra útil.

El árbol «mouvette» *(gìlu kìle)* proporciona la madera con la que se hacen las «mouvettes» para la cocina: de hecho posee ramitas perpendiculares a la principal. Ahora bien, la «mouvette» sirve para mezclar los condimentos en la salsa, dando así sabor a los alimentos. Hacer buena cocina es como hallar la verdad: ambas requieren perseverancia, pero el resultado merece la pena: el hombre se siente feliz [199]. En el hígado del hombre se halla «la búsqueda de la verdad». Concepto general: perseverancia, buena voluntad.

14. LA «PALABRA DE LA COLOCACION DEL LEBE DEL ZORRO», *yurugú lèbɛ dànaŋi sɔ̀:.*

El número 14 equivale a las 6 casillas de la mesa de adivinación, más el altar *lèbɛ*, más el propio zorro (lo que arroja 8, bajada del *n'ũ kóro*, véase p. 170), más los dos adivinos [200], más 2 accesorios pertenecientes al zorro (su «plató», canto chato sobre el que se colocan los cacahuetes y su «calabacino», trozos de vasijas de barro donde le dan de beber), más la placenta y las semillas robadas. Por consiguiente, se recuerda en esta ocasión el universo del Zorro para la instalación de su altar, al igual que el universo cósmico contaba en la «instalación del altar *áma*». Mientras este último correspondía al «límite de las palabras», el del Zorro es el «comienzo de las palabras» *(sɔ̀: tɔ̀lɔ)*, ya que hay que «colocar el *lèbɛ*» antes de poder practicar la adivinación.

---

[199] Acerca de la importancia afectiva de la cocina, ver G. Dieterlen y G. Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon.*

[200] El adivino siempre va acompañado por un ayudante; la interpretación resulta así más segura.

El aprendizaje del niño que empieza a hablar, tiene como pareja «el comienzo del trabajo» *(bírɛ tɔ̀lɔ)*, que se opone al reposo, representado por la instalación del altar *áma* y el «término de las palabras»; en efecto el Zorro surgió y actuó en el momento en que Amma había terminado la creación; quiso imitarlo a su vez.

El sapo no suele croar durante la sequía; mas si se le oye antes de la época de lluvias, eso significa que hay que darse prisa en sembrar porque la lluvia no durará mucho; el labrador prepara su siembra y su azada; el croar anuncia el «comienzo del trabajo» [201].

La planta llamada «excremento» *(bɔ̀dɔ)* brota en la tierra reseca, cuando se acerca la época de lluvias; anuncia asimismo el próximo «comienzo del trabajo»; la «palabra» se halla en su raíz, que intuye la llegada de la lluvia (son unas especies de tubérculos incomibles, que se utilizan en medicina).

15. LA «PALABRA DE LOS HOMBRES CON REGLAS» *ánaũ puniá: sɔ̀:.*

Esta extraña expresión «los hombres están con reglas», se emplea en dos ocasiones: 1.º cuando los hombres tallan las máscaras y tiñen las fibras (tinte rojo); 2.º cuando ha lugar la circuncisión de los niños y se derrama su sangre. El tinte rojo de las máscaras recuerda la sangre de Dyongou Sérou que al derramarse manchó su manta y su ropa; pero también recuerda la sangre menstrual [202]. En ambos casos, se excluye terminantemente a las mujeres y no deben acercarse éstas, bajo ningún pretexto, al lugar donde los hombres se dedican a semejantes tareas. La palabra correspondiente es la «palabra impura», *pùru sɔ̀:,* que significa tanto las rupturas de interdicto como las palabras que se pronuncian cuando se está impuro.

Decorar las máscaras y teñir las fibras equivale a curar a los enfermos: de hecho, la madera blanca y las fibras blancas no tiene buen aspecto, al igual que los enfermos; cubrirlas con los bonitos colores chillones de la pintura y del tinte, supone «curarlas» [203].

---

[201] Ya mencionamos al sapo con respecto a la «palabra de la cuenta del cuerpo del hombre», pero entonces nos referíamos al propio significado de su grito.

[202] Ver M. Griaule, *Dieu d'eau,* p. 29.

[203] Comparar el concepto del arte como sistema para «hacer revivir» a un difunto. (M. Griaule: *Les Arts de l'Afrique noire,* p. 118) y cuanto comentamos más adelante acerca de la «resurrección por el arte».

El *pɔ̀lɔ (Hibiscus cannabinus)* sirve para fabricar las fibras de las faldas de los trajes de baile [204]; se ponen las ramas en remojo hasta que se pudren y luego se utiliza el interior de dichas ramas. Ahora bien, la podredumbre es el equivalente de la muerte; las máscaras solo se utilizan en las ceremonias mortuorias.

Según el mito, «el zorro blanco» *(yurugú pílu)* es el que baila para los funerales de su padre Amma, que creía muerto; su aullido retumba en la selva por distintos sitios, cual si corriera haciendo eses; y resulta que las máscaras que se dirigen hacia la plaza pública, corren formando una línea curva *(ódu tɔ̀nɔlɔ,* «camino en zigzag»).

El *kíne naní:gúnu* (bola que se encuentra en el hígado y que contiene sangre coagulada) [205] conlleva las «palabras impuras», las que no se les puede decir a las mujeres, so pena de que se tornen impuras.

La cifra 15 procede de tres series de cinco: cinco plantas sirven para hacer las máscaras y los tintes *(pɔ̀lɔ* y *pólo* dan las fibras; *tógodo* [206] da la madera con la que se tallan las máscaras; *áɲu bánu,* «mimbre rojo» facilita el tinte rojo; *bá:la,* árbol con tanino, y *kà:mu,* falsa liana, forman un conjunto) [207]; Dyongou Sérou, así como los cuatro primeros iniciados *(ólubar'ũ)* suman cinco igualmente; finalmente la cifra del propio Zorro sigue siendo cinco (se cuenta de la forma siguiente: el Zorro es macho, lo que da 3, tanto él como la Tierra, su placenta, son inseparables. Esta, al ser femenina cuenta por 2 porque su feminidad es incompleta, puesto que 4 equivale a la feminidad completa relacionada con el hombre y que arroja el 7 del matrimonio; por consiguiente, el Zorro y la Tierra forman un matrimonio incompleto y estéril: el incesto) [208].

[204] Se trata de fibras rojas, las más cortas; las fibras largas y negras están hechas de *pólo, Sansevieria.*

[205] Ver *supra,* p. 135.

[206] Recordemos que cuando está en flor, se vuelve completamente rojo; cuando florece, el Zorro se abstiene de acercarse a la mesa de adivinación: se dice que está con «las reglas» o «celebrando el dáma» o fabricando su máscara».

[207] Acerca del empleo técnico de dichas plantas, ver M. Griaule, *Masques dogons,* p. 401-405.

[208] Se puede contar de distinto modo: El Zorro y la Tierra suman 2; el aliado del Zorro - Dyongo Sérou - cuenta por 3, cifra varón.

16. LA «PALABRA DE CIENCIA DE DYONGOU SEROU»,
jóŋu sɛ̀:ru sɔ̀: dàbulu.

El cuarto antepasado era curandero; conocía los secretos de las plantas y las fórmulas que curaban; éstas constituían su «palabra» [209], ya que el vocablo *dàbulu* significa «modo de hacer» o «tacto». Dyongou Sérou fue el único de los cuatro antepasados que se puso del lado del Zorro; rompió con las prohibiciones y fue el primer ser humano en morir; los cuatro primeros iniciados *(ólubar'ũ)* guardaron su cuerpo en una cueva, dando origen a la sociedad de las máscaras. La palabra del curandero es un arma de dos filos; puede utilizarla para hacer el mal y envenenar, de ahí su lema de «padre que mata» *(dá:le bà)* [210]; por eso se relaciona la medicina con la brujería *(dúgu)* [211], que es su lado oscuro y maléfico.

Para hallar el número 16, hay que hacer un cálculo un tanto complicado: se cuenta Dyongou Sérou, Yasigui [212], 4 *ólubar'ũ,* 2 *kábaga,* 3 animales que se comieron el mijo del Zorro *(bɛ̀:dɛ* o *dɔrìɔ̀, gómu tógu* y *jojóminu),* 3 máscaras correspondientes a dichos animales, 1 máscara *kànaga* rememorando la mordedura del arca por el insecto, 1 máscara *sìrigɛ,* símbolo de la bajada del arca.

El pitón o «gran serpiente» *(yùrugu nà),* está considerado como la reencarnación de un antepasado. Debido a la facultad de transformación que la caracteriza, la serpiente es efectivamente el símbolo de la resurrección, de la transmutación. Asimismo, las grandes serpientes irrumpen de entre las profundas cuevas donde se entierran a los muertos [213]; semejante forma movediza y ondulante que se mueve ahí donde solo se piensa que existe silencio e inmovilidad, llama evidentemente la atención, de modo sorprendente. Mas la relación existente entre la serpiente y la medicina es aún más sutil; se supone que es muy sabia por cuanto a plantas curativas respecta y se la llama «el curandero de los animales». Lo cierto es que existe la creencia de que una serpiente venenosa se ha peleado con otra y la ha matado para luego ir en busca de raices y plantas y metérselas en la boca, con lo cual consigue resucitarla. Dicen que hay que prestar mucha atención a las plantas que piensa coger, para luego saber curar las mordeduras de serpiente. Mas es el secreto de los curanderos.

[209] Acerca del doble sentido de esta palabra, ver *supra,* p. 145.

[210] Acerca de los lemas, ver *infra,* III, v.

[211] Acerca de semejante asociación, véase G. Galame-Griaule y Z. Ligers, *L'Homme-hyène,* p. 117.

[212] Gemela del Zorro, casada con Dyongou Sérou.

[213] Las serpientes más pequeñas salen de la tierra y no de las cuevas.

Los curanderos tallan su estatuilla, o sea la imagen de Dyongou Sérou en el árbol *gà: gùyɔ (Ficus capensis)*. Efectivamente, dicho árbol brinda la particularidad de dar frutos tanto por el tronco como por las ramas (de ahí su nombre «granero»); esta ínsolita manera de producir, es un símbolo de «tacto», *dàbulu*. El árbol lleva la palabra de ciencia en su tronco *(b'ōy)*, y el curandero en su estómago, puesto que se marcha en busca de las plantas luego de haber comido carne de sacrificio (mas también cabe citar al corazón y al hígado).

17. LAS «PALABRAS DE LA INGESTION DEL CALDO POR YOUROUGOU Y YASIGUI», *yugurú ála n'ōy sɔ̀: y yasígi ála n'ōy sɔ̀:*

Aunque las operaciones practicadas con ambos personajes míticos se consideren como el prototipo de aquellas que padecen los hijos de los hombres, éstas se ordenan de modo distinto y corresponden a «palabras» diferentes, ya que no tienen el mismo alcance. Si las instituciones actuales tienen por meta aumentar la fecundidad de los interesados, en cambio la circuncisión del Zorro y la excisión de Yasigui suponen una disminución de dicha fecundidad [214].

En esta ocasión, también resulta complejo el cálculo del número simbólico; consta de: 5 para el Zorro, 3 para Yasigui (es una mujer incompleta, le falta la semilla *ɛ̀mɛ yà)* [215], 2 para los dos Nommo que circuncidaron al Zorro, 2 para los animales que se suponen son la transformación del prepucio y del clítoris, el *này* y el escorpión, 2 para los propios prepucio y clítoris, 1 para el sol (feminidad del Zorro), 1 para el insecto «madre del sol» *(này nà)* [216] y finalmente 1 para el *sɛ́ŋɛ (Acacia albida)*, árbol dedicado al Zorro; en definitiva, todo el universo mítico de la circuncisión.

A la circuncisión del Yourougou le corresponde la técnica del «desbrozo» del campo *(mìnɛ bírɛ* o *kɛ̀du)*, mediante la cual se talan

[214] El Zorro forcejó e intentó oponerse a la operación; sufrió y «lloró». Se dice de una especie de saltamontes que tiene manchas oscuras y brillantes a cada lado de la cabeza, que lleva la huella de sus «lágrimas». En cambio, los hijos de los hombres han de soportar el dolor sin quejarse.

[215] Símbolo de maternidad putativa y protectora; esta semilla se hincha mucho al cocer y una pequeña cantidad puede alimentar a mucha gente.

[216] *Scotinophora* (Hem. Pentatomidae) o *Platypleura laticps*.

todos los árboles y se arrancan todas las hierbas antes de prenderle fuego. La excisión del Yasigui está representada por la siega del fonio *(p'ō gà)*, que se corta con una hoz [217]: ya que según el mito, Yasigui padeció una excisión por medio del rayo, simbolizado por la hoz.

El *này (Hemitheconyx caudicinctus)* [218] es un lagarto gris que puede verse en raras ocasiones puesto que se mantiene oculto debajo de las piedras. A veces chilla al mediodía, cuando el sol calienta con más fuerza. Los dogon opinan que se identifica de modo misterioso con dicho astro [219]. Además, su rabo encorvado recuerda un sexo macho, su aspecto general se asemeja al zorro y los dibujos rojos y negros de su lomo, simbolizan las gotas de sangre (buena o mala) de los circuncisos. Por lo menos, estos son los argumentos que nos brindaron nuestros informadores para explicarnos por qué escogieron a este animal para referirse a la transformación que sufre el prepucio después de la circuncisión.

En cuanto al escorpión *(mɔ̀:miō)*, su relación con el clítoris, saltando a la vista de forma inmediata, se debe al caracter erecto de su rabo.

En el ámbito vegetal, dos variedades de fonio son los soportes simbólicos de dichas «palabras». Para el Zorro, es el «fonio rojo» *(p'ō bánu)* o «gran fonio» *(p'ō nà)*; el color rojo de las semillas, hace que se le considere como la transformación del «fonio blanco» *(p'ō pílu)* que brota en la placenta ensangrentada del Zorro, tras el incesto. En cuanto al «fonio mujer desagradable» *(p'ō yà yùgudu)*, sus semillas son velludas y se tornan rojas cuando se las maja y desaparecen los pelos; de ahí su relación con el sexo femenino, siendo Yasigui, la «mujer desagradable», sembradora de desorden y de dolor.

La «palabra» que corresponde a su excisión es la del dolor, *bɔ̀:nɔ sɔ̀:* o *tàguru*, «expresión de la desgracia»; abarca los gritos de dolor, los lamentos, los sollozos del ser que sufre, así como todo el despliegue de manifestaciones rituales de la pena, con ocasión de los funerales. Tanto el dolor de la excisión como la terrible picadura del escorpión, resumen todos estos sufrimientos.

Por cuanto respecta al *này*, verlo supone un presagio tremendamente grave y anuncia infaliblemente la muerte de un ser que-

[217] Al igual que el arroz y la hierba para los borregos; mas el fonio se identifica totalmente con el Zorro.

[218] Ver M. Griaule: *Dieu d'eau,* donde se explican con todo detalle las relaciones del *này* y del escorpión, junto con la circuncisión y la excisión.

[219] La palabra *này* significa sol. Según el mito, tras cortársele al Zorro, el prepucio se transformó en *này* y se encaminó inmediatamente hacia el sol (resto de la placenta de Yourougou).

rido. Por lo tanto, su «palabra» equivale a un aviso, *nàỳ íemu sɔ̀:*, la «palabra del *nàỳ* que muestra» (una desgracia venidera); trae mala suerte [220]. Por lo tanto, dicha palabra conlleva todas las advertencias así como todos los malos presagios.

La «palabra de la circuncisión del Zorro» está situada en los dientes [221] del hombre: de hecho el pez circuncidó a Yourougou con los dientes, y todo cuanto uno muerde lo recuerda. La mujer lleva la «palabra de la excisión de Yasigui» en las arterias.

18. LA «PALABRA DE LA NOCHE», *yàŋa sɔ̀:*.

Se trata de la palabra que se dicen por la noche el marido y la mujer: corresponde al matrimonio. Es la palabra del deseo, la «palabra del pecho» a la que alude el malicioso canto de las jóvenes acompañado de *pélu sàỳ* [222]: «La palabra de la noche, es la palabra del pecho de la noche» *(yàŋa sɔ̀:-le, íru yàŋa sɔ̀:-le yɔ)* [223] es una palabra furtiva y secreta, que no debe tener testigos; asimismo el Zorro tan solo «habla» de noche y en secreto, en la mesa de adivinación.

El cómputo del número 18 conlleva: 8 antepasados y dos Nommo (que dan los hijos), 2 gemelos (nacimiento ideal), 1 *kúŋo* (el mejor, a falta de gemelos), 1 para las relaciones sexuales (puesto que las 2 «sangres» están «pegadas», no siendo más que una) y los 4 elementos (necesarios para formar el niño): el conjunto de los factores y posibilidades de la procreación.

El búho *(dúnu)* es el tipo de ave nocturna; el macho y la hembra chillan de distinta manera y se les puede reconocer: es su «palabra de la noche».

El árbol *pòbu (Calotropis procera)* de hermosos frutos pero muy ligeros puesto que están casi vacíos por dentro. Cuando alguien no ve bien de noche, se llena de agua un fruto de *pòbu* y se le echa encima de la cara; se supone que dicho remedio le facilitará la visión nocturna. Dicha creencia procede del singular aspecto que adopta este árbol por la noche, debido a sus hojas largas y anchas, adquiere la silueta de un hombre de pie, y el paseante nocturno tiene la sensación de que lo está persiguiendo o acompañando.

«La palabra de la noche» se halla en las aguas matrices *(í:so-dóy)* donde se forma el pez que dará paso al niño).

19. LA «PALABRA DE LA MUJER CON REGLAS», *yà: ù pùnulu sɔ̀:*.

La mujer con menstruación está triste; habla poco, más bajo que de costumbre, está avergonzada porque se siente impura y apartada de la sociedad, porque fracasó en su papel procreador. Su palabra lleva el número 19 cifra impar, como era de esperar, y calculada del siguiente modo: 7, aunque sea la cifra del matrimonio no es totalmente puro puesto que «le falta la palabra que da 8»; lo mismo ocurre con el *kúŋo* cuyo número es también 7, pues es un gemelo fallido [224], debería ser 8, por eso se cuenta: 7 para el *kúŋo* varón, 7 para el *kúŋo* hembra y 5 para el Zorro, que representa específicamente algo incompleto; en total 19.

El árbol *pùpunɔ*, «frágil» [225], da sus frutos al tiempo que florece [226] se relaciona con el concepto de una mujer que tuviera sus reglas al tiempo que diera a luz, lo cual sería nefasto.

El pájaro «mi rojo esta aparte» *bánuma d'è*, es rojo oscuro cual la sangre mala (mientras que la «redecilla roja» *góro bánu*, es rojo claro, cual la sangre buena que circula en el cuerpo).

La técnica correspondiente es el desgranamiento de los frutos de *Lannea acida*, en cuyo momento los hombres deben abstenerse de dirigir la palabra a las mujeres que trabajan; es el equivalente simbólico de un alumbramiento que un hombre jamás debe presenciar, debido a su caracter impuro (sangre derramada); asimismo, el aceite de *sá* extraído de los huesos de las frutas, sirve para ungir todo el cuerpo de la mujer cuando reanude las relaciones

---

[220] Los dogon lo expresan mediante la palabra *n'ōnu*, cuya raíz *n'ō*, significa «beber»; la desgracia «bebe» nuestra sangre y nuestra vida.

[221] Puesto que un grano de arroz le saltó un ojo a Ambara durante la trilla de dicho cereal, éste se niega ahora a participar en semejante tarea: fue para él un aviso, «palabra de *nàỳ*» *(nàỳ sɔ̀:)*.

[222] Lit. «chasquidos de manos» cantos y danzas de las jóvenes y de los niños acompañados por chasquidos de manos.

[223] Los pechos juegan un papel importante en la vida erótica; para el hombre, una forma de manifestar su deseo hacia una mujer, consiste en tocarle los pechos. «Violar» se dice «cortar el pecho» *(íru kèdɛ)*; ver *infra*, III, II.

[224] El mismo está «vivo» *(ɔ̀mɔ)* puesto que fue concebido sin reglas previas de su madre, pero la sangre de su nacimiento es impura como la de los demás.

[225] O *pùnɔ pùnɔ*, frágil, endeble (refiriéndose a una planta), más seguro que existe un juego de palabras con *pùnu*, reglas.

[226] En cambio, los siete árboles consagrados al *kúŋo* no parecen florecer.

sexuales con su marido, al término de las reglas. La «palabra de las reglas» reside en el *kíne naní: gúnu*, en la mujer, debido a la sangre negra coagulada que recuerda la «sangre mala».

20. LA «PALABRA DEL ZORRO QUE SEMBRO SU LLUVIA; AL BAJAR CON SU ARCA Y LAS SEMILLAS»,

yurugù dènɛ kóro-le sùŋuni ána mà: bídu sɔ̀:.

El zorro ha sembrado las semillas robadas en su placenta convertida en tierra, o mejor dicho, las ha cubierto de tierra *(bíde)*, ya que ignoraba la técnica de la siembra; esto sucedía, claro está, antes de que lloviera (pues solo llovió con la bajada del arca) de ahí la expresión «siembra sin lluvia», literalmente «lluvia seca» *ána mà:)*. Mas esta siembra del Zorro (prematura como él) supone una realidad para los labradores: en ciertos campos de tierra arenosa, que se hallan cerca de la aldea, se siembra el fonio antes de que lleguen las lluvias [227]. Al hacerlo, el labrador se arriesga puesto que si la lluvia tarda en llegar, las semillas frágiles morirán; por eso interroga al Zorro para saber si puede «sembrar sin lluvia». Desde un punto de vista adivinatorio, la «palabra» consiste en plantear dicha pregunta para que el Zorro la conteste. Es la «pregunta sobre el cultivo del fonio en *bà:dɔ*» [228] (Fig. 4).

Para los hombres, dicha palabra es la del entierro, *yímu bɔ̀dɔmo sɔ̀:;* conlleva el anuncio del óbito, todas las conversaciones relacionadas con los preparativos del entierro, que se desarrollan durante la noche, la oración que se pronuncia al enterrar al muerto *(áŋa sɔ̀:*, «palabra de la boca»): «Que Amma te de buen lecho. No des patadas en el fondo de la cueva, no nos traigas mala mano (es decir, el mal)» [229].

La técnica correspondiente consiste en labrar la lanzadera del tejedor. Varios puntos simbólicos relacionan la muerte con la lanzadera: la bobina que se halla en la lanzadera recuerda el cadáver dentro de la tumba [230]. Se entierra la lanzadera junto con el

[227] La tierra arenosa absorbe más agua, no resulta pegajosa como la tierra de buena calidad; se trata de la tierra del campo del Zorro.

[228] Comienzo de la fiesta de la siembra, antes de que lleguen las lluvias; *bà:dɔ: p'ō vólu sèlumu.*

[229] *áma úŋu ɛ̀du úy óbo; kɔ̀mɔ táma mɔ̀ŋu éme-bɛrɛ jɛ́nōu»*. Los pies del muerto son los que primero entran en la tumba y se apoyan contra la pared del fondo; para poder salir tendría «que dar una patada» a la pared.

[230] El tejedor no teje durante la sequía ya que el tejido pertenece a Nommo, mas siempre deja un carrete en la lanzadera.

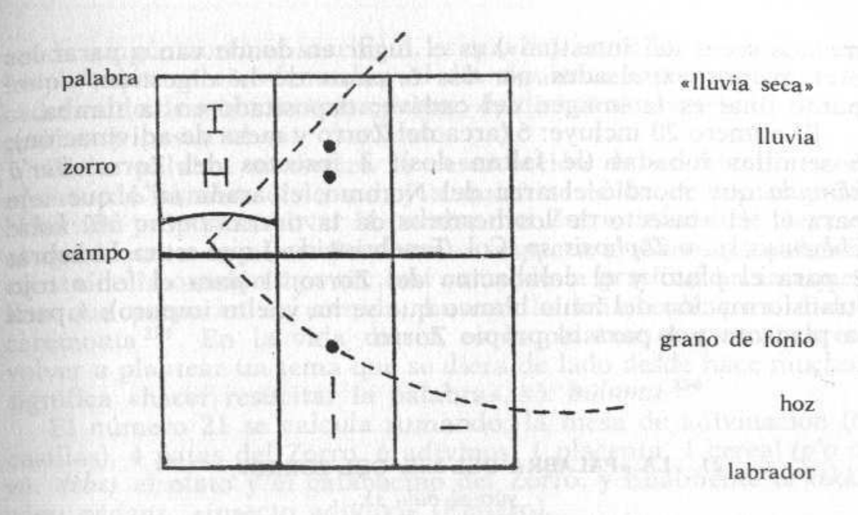


Fig. 4

tejedor muerto; cuando el artesano interrumpe su trabajo, no deja la lanzadera en su cesta, sino que la coloca entre los hilos, en la intersección de la trama y la urdidumbre; esto recuerda la «siembra sin lluvia», puesto que la lanzadera está como dentro de la tierra, y carece de agua (su propio hilo cuando está funcionando, que es agua y palabra a la vez).

El *tíbu gidú* (especie de perro salvaje que devora las mamas de sus víctimas y chupa su sangre) vive en una cueva que jamás abandona; permanece al borde al acecho de sus presas; por eso está relacionado con el cadáver que no puede abandonar la cueva del cementerio.

Bajo el arbusto *mɔ̀nɔ (Balanites aegyptiaca)* brotan numerosos retoños: los frutos que caen antes de las lluvias, vuelven a brotar cuando empieza a llover; han sido «sembrados sin lluvia» [231].

El ano del hombre *(kɔ̀lɔ sà: bɔ̀dɔ mà: d'ōy)* («sede de los excre-

[231] Una expresión corriente, «Bajo el *mòno* crece el hijo del *mɔ̀nɔ*» *(mɔ̀nɔ dɔ̀ŋu-nɛ mɔ̀nɔ í: tísu)* se emplea al referirse a un niño que repite las palabras de su padre; se reconoce su procedencia ya que no son palabras de niños.

mentos secos del intestino») es el lugar en donde van a parar los excrementos expulsados por los órganos de la digestión; aquel punto final es la imagen del cadáver depositado en la tumba.

El número 20 incluye: 6 (arca del Zorro y mesa de adivinación); 6 semillas robadas (le faltan dos); 3 insectos del Zorro: *bar'ã kámada* que mordió el arca del Nommo, el araña *jaj'ã* que teje para él, el «insecto de los herreros de la tierra» *(mìnε ir'ũ kεkὲ: Chlaenius sp.* o *Zophosis sp.* Col. Tenebrionidae) que estira la hebra; 2 para el plato y el calabacino del Zorro; 1 para el fonio rojo (transformación del fonio blanco que se ha vuelto impuro); 1 para la placenta y 1 para el propio Zorro.

21. LA «PALABRA DEL *búlu* DEL ZORRO»,
yùrugù búlu sɔ:.

Algo antes de la llegada de las lluvias en *bàdɔ:*, se celebra el *búlu* del Zorro, su sacrificio sobreviene con antelación a los que se ofrendan en los distintos altares, para «hacerlos resucitar» *(bùlo)* puesto que fue el primero en bajar al mundo. Todos los hombres que suelen consultar la adivinación, se hacen con un *saval* de mijo y encargan a su mujer cerveza fermentada; pagan una cuota para comprar pescado, manteca de karité, sésamo. Cuando la cerveza ha fermentado, se la traslada al *lebè* del Zorro, poco antes de que se ponga el sol, junto con el aceite de sésamo, «bola cruda»[232], y dos pollos. Se pronuncia la oración en nombre de Yourougou[233]; la bola de harina de mijo, a la que se le ha añadido agua, se vierte sobre el altar junto con los pollos degollados. El resto de la pasta se coloca en los trozos de una vasija de barro que el Zorro utiliza como «calabacino», con un poco de cerveza y aceite de sésamo. Se reparte la bola cruda entre los asistentes; se asa el hígado de los pollos, luego se echa un trozo sobre el altar, tres veces seguidas y se come el resto. Acto seguido, los hombres beben cerveza hasta cerca de media noche. Mientras tanto, los zorros se acercan a ellos para comer las ofrendas; fingen no verlos. Si no

[232] Pasta espesa compuesta de harina de mijo mezclada con muy poca agua y repartida entre los asistentes a un rito (ver G. Dieterlen y G. Calame Griaule): *L'Alimentation dogon,* p. 80.)

[233] Jamás se pronuncia el nombre de Amma cuando uno se dirige al Zorro de lo contrario dejaría de decir la verdad.

acude ningún zorro al sacrificio, es que hay entre los asistentes un hombre que no vivirá mucho. Al día siguiente comen pollos, pescado, caldo de arroz, en casa de uno de dichos asistentes[234]; beben cerveza y pasan el día charlando.

Dicha palabra simboliza la resurrección de un hombre casi muerto de hambre o de sed, y a quien se le da de comer y de beber. Se propone renovar la palabra del Zorro, infundirle fuerzas al igual que a su altar. Por cuanto respecta al Zorro, la palabra consta de la oración *áŋa sɔ):*, así como de la gratitud hacia aquellos que preparan la comida, buscan la leña, etc., para dicha ceremonia[235]. En la vida diaria, es la palabra que consiste en volver a plantear un tema que se diera de lado desde hace mucho; significa «hacer resucitar la palabra», *sɔ: búlumu*[236].

El número 21 se calcula sumando: la mesa de adivinación (6 casillas), 4 patas del Zorro, 6 adivinos, 1 placenta, 1 cereal *(p'o o yù: dὲbε)* el plato y el calabacino del Zorro, y finalmente el *kεkὲ: vánu pádanε*, «insecto adivino» (Elátero).

El ritual correspondiente es el conjunto de los sacrificios ofrendados a *bàdɔ:* en los distintos altares, y cuyo *búlu* del Zorro es el preludio[237].

La tórtola *(pèlegele)* es el ave que ofrendan al Zorro cuando llevan varios días sin obtener respuesta alguna en la mesa de adivinación; la carne de tórtola está totalmente prohibida a las mujeres. Dicen que este pájaro pía en un lenguaje secreto *(sìgi sɔ:)*; hace presagios cual el Zorro[238], también observaron que le place vivir en el árbol consagrado al Zorro: el *sὲnε (Acacia albida)*.

En la mesa de adivinación utilizan una brizna de *sá: sὲlu* para representar el hombre que plantea la pregunta al Zorro[239]. La

[234] Primero el mayor, luego por decreciente ancianidad, cada año.

[235] Oración al Zorro («bendición del Zorro», *yurugú dúbɔ):*
«¡Hola a todos los que van y vienen! Que el Zorro les diga la verdad; si han de morir o han de salvarse, que no se lo oculte, que se lo diga. que le declare el pie (la huella). Que no le haga falsas promesas. Si alguien desea hacerle preguntas, no preste atención a aquel que nos aconseje no decir la verdad. Estamos contigo, escucha nuestra palabra. A la mujer que preparó la cerveza, dile la palabra blanca. A aquel que fue a por leña, dile la palabra blanca. ¡Hola a todos los que van y vienen!»

[236] Las «semillas» correspondientes a estas palabras vuelven a brotar bajo la acción del agua simbólica, facilitada por el verbo.

[237] Acerca de la descripción de estos sacrificios y la localización de los altares, ver D. Paulme y D. Lifsaye: *La fête des semailles.* Acto seguido ha lugar la reunión ante los santuarios para proceder al lanzamiento de las espigas por el sacerdote, desde lo alto de la terraza.

[238] Ver. *infra,* p. 477.

[239] Para una mujer, se coloca un tallo de paja o de mijo.

corteza de dicho árbol es blanca y se utiliza con vistas a demostrar al Zorro cuán puras son las intenciones del solicitante hacia él[240]. La «palabra» correspondiente se halla en las pequeñas ramas que se emplean en la adivinación.

Para el hombre, el hecho de recuperar palabras se atribuye a la memoria que procede del cerebro; éste «despierta» las mencionadas palabras y las saca del hígado donde dormitaban: *sɔ̀:yemelá:ti*, «ha despertado la palabra».

Concepto general: sacrificio y resurrección.

22. LA «PALABRA DE LA CREACION DEL ZORRO».

yurugu kide màŋu sɔ̀:

Lo cierto es que Yourougou no creó nada, mas robó a su padre e intentó imitar su creación; se vanaglorió de poder hacerlo todo como él. Lo mismo ocurre con el hijo que hereda de su padre en vida[241]. Por cuanto respecta a la palabra, dichos actos corresponden a la jactancia *(sɔ̀: yoyó)* de aquel que pretende poder hacer algo fuera de su alcance.

Para obtener 22, suman:

— 6 semillas robadas por el Zorro *(p'ō, ɛ̀mɛ̀ dùmu bánu, ɛ̀mɛ sòŋo dùmu, yù:*[242]*, kini: ɛ̀mɛ dùmu bánu, ɛ̀mɛ dùmu bánu yɔ̀ruba;* la mayoría poseen semillas «rojas», por lo tanto impuras).

— 11 árboles: *séŋɛ (Acacia albida)* y *sɛ̀ŋɛ bɛ́:* «barba del *sɛ̀ŋɛ*», las hojas de ambos brotan tras las lluvias; el tamarindo *ómolu (Tamarindus indica)*, sobre el cual se disparan los rayos a menudo; *sá mɛ̀nɛ* «de la familia del *sá*», porque da frutos incomibles; *tó-godo (Bombax buonopozente)* que brotó totalmente rojo tras el derramamiento de sangre de la circuncisión de Dyongou Sérou; *bá:la*, árbol tanino, cuyos frutos sirven para hacer el tinte negro de

[240] Los jalones del telar también se fabrican con esta madera; recuerda la blancura de los hilos de algodón. El *sà sɛ̀:lu* es asimismo símbolo de resurrección; cuando se coloca la vasija *(bùnɔ)* de los muertos, se deja al lado una rama de dicho árbol esculpida en forma de persona o pequeña escalera *(bílu)*; así pues, al antepasado que se acerca a beber se le califica de «blanco», lo cual demuestra que está con Amma.» Por la misma razón (color blanco) consideran que dicho árbol es la morada de las ánimas de las mujeres que murieron embarazadas o de las «mujeres blancas» *(yà:ū pilu)* que están enterradas con una túnica blanca las mujeres y los niños no deben sentarse a la sombra de dicho árbol.

[241] *yimelu k'ē*, «herencia de aquel que no está muerto».

[242] Que ha dado el «mijo cubierto» *(yù: dìbɛ)*, que vuelve a brotar espontáneamente.

las fibras y de las máscaras; *bá:la kóro*, cuyo tronco y madera son de color rojizo; *dul'ō góŋolo* (?) árbol totalmente inútil, cuyos frutos son incomibles y cuya madera se pudre rápidamente; *b'ēy (Erythrina senegalensis)* que da pequeños frutos rojos; *àá:la*, cuyas fibras no son lo suficientemente resistentes como para hacer cuerdas y sirven únicamente para atar los haces[243], *tà: ónuge*, «azufaifo de la hiena», que se parece al azufaifo pero que da frutos amargos y tan solo la hiena se los come.

— 5 animales: *tarà:*, la hiena[244]; *òlu ìdu* el «perro de la selva» *(Thos adustus)* que ataca a los animales domésticos y es muy aficionado a la carroña[245]; *ayguru*, la rata que roba semillas; *bar'ā kámada*, el insecto que mordió el arca; *jémɛ kómo*, el milano que es el primero en probar una carroña.

Por consiguiente, la «creación» del Zorro consta de todo cuanto es nefasto, o por lo menos inútil para el hombre sobre la tierra.

El ratón palmito *(sàni kuy'ō)* se dedica a comer las cebollas y las batatas en los jardines; devora asimismo, los retoños tiernos del mijo; gasta la «herencia», el patrimonio de los hombres vivos.

Con las ramas flexibles del *sɛ̀gɛlɛ (Fluggea virosa)*, se hacen redes para pescar peces[246]; se emplean sobre todo para coger los siete peces utilizados en el rito del *gɛ̀mu*, al término del *dáma*, suponiendo esto la rememoración de un episodio mítico[247].

El hecho de utilizar dichos peces para un rito relacionado con la muerte, supone para el Zorro, «coger la herencia» de Nommo[248].

La grasa del hombre contiene su fuerza; el que se vanagloria de una proeza que no puede cumplir, demuestra que no posee bastante grasa.

[243] Sus fibras son las del zorro, mientras que las del *pɔ̀lɔ* pertenecen a Dyongou Sérou. Jamás se cocina con su madera.

[244] Acerca de las relaciones de la hiena y del Zorro, ver G. Calame-Griaule y Z. Ligers: *L'homme-hyène*.

[245] El joven que está en edad de ir a la guerra, se guarda de no comer su carne ya que sería para él presagio de muerte.

[246] A estos garlitos *d'ō* se les llama «goteras» porque tienen casi la misma forma.

[247] Ver. Leiris, *La Langue secréte*, p. 146.

[248] Al arbusto *sɛ̀gɛlɛ* se le llama «prohibición de la serpiente» porque jamás se ven serpientes penetrar en sus raíces; algunos utilizan estas raíces como medicina contra las mordeduras de serpiente.

23. LA «PALABRA DE LA BAJADA DE LA PLACENTA DEL SOL», *náy mὲ súgu sɔ̀:.*

Amma creó el sol con el resto de la placenta del Zorro, éste, al subir por vez primera al cielo, intentó atraparlo y se quemó la pata al «arañarlo». Actualmente, a veces recuerda dicha quemadura en la mesa de adivinación, cuando cierra las patas; esto provoca huellas redondas imposibles de interpretar (salvo por adivinos muy sabios) puesto que se ignora en qué sentido van (*kúbɔ kúmi:nàmu,* «pies cerrados apoyados»).

En la naturaleza, la representación de la «placenta del sol» se halla en los huevos de numerosos insectos (moscas, tábanos) así como de ciertos animales, cual el lagarto *sáru kóŋo (Tarantola);* dichos huevos se abren por el centro y una vez abiertos, forman un círculo chato.

La palabra humana correspondiente a la «placenta del sol» es *sɔ̀: vàgalagu,* la palabra que gira sobre sí misma, como la tierra alrededor del sol; consiste en cambiar de tema constantemente, en decir disparates o contestar con evasivas (en dogon: «yo digo el caballo, tu dices el burro», *s'ō mu gá, jándulu gíu;* o bien «yo digo el camino, tu dices la maleza», *ódu mú gá, sàmu gíu).*

La técnica correspondiente es la fabricación del porta-fermento llamado *búduru tóno* «circulo», que tiene la forma del sol y representa su placenta.

El insecto *náy nà,* «madre del sol», chilla a mediodía, cuando luce el sol y sobre todo durante la sequía, como si llamara a «su madre». Dicen que es el clítoris del sol, que tras su excisión cayó a tierra y no puede volver a subir. Vibra como la atmósfera bajo los efectos del calor. Su «palabra» está en el pecho de donde sale su voz.

El «sorgo termitero» *(ὲmε doló)* debe sembrarse en un campo donde haya un termitero, señal de que la tierra es muy dura y muy seca. Semejante tierra necesita mucho riego; cuando la lluvia escasea no se puede sembrar. Es una semilla blanca muy difícil de machacar; ha sido «calentada» por el sol, así como la tierrra en donde brota.

La palabra humana se halla en la vejiga, puesto que el hombre que habla a tontas y a locas sin que le hayan preguntado nada, «orina», la palabra [249].

El número 23 es el cómputo de los 6 casilleros de la mesa, de

[249] Se dice *sɔ̀: ŋarugo sà:u,* «no orines la palabra».

las 2 arcas del Zorro, de su altar, de su «plato» y de su «calabacino», de su cereal *(p'ō),* de su animal (rata) [250] de su insecto (araña) y de su árbol *(sὲŋε),* de las seis formas distintas de adivinación y finalmente de él mismo y de su placenta.

24. LA «PALABRA DE LA PLACENTA DEL ZORRO», *yurugú mὲ sɔ̀:.*

Al igual que la «placenta de Amma» representa la creación completa y acabada, la del Zorro representa su propio universo; a los 2 elementos de la «palabra» anterior, hay que añadir el *kekὲ: vánu pàdanε,* el insecto «adivino» que menea la cabeza. Todo cuanto se refiere al Zorro, su aparición en el mundo, su culto, la adivinación y sus principales representantes en el reino de los cereales, de los árboles de los animales y de los insectos, se halla pues reunido de tal guisa.

En la mesa de adivinación, dicha palabra consiste en preguntarle al Zorro acerca de su propia muerte; de hecho, cuando las contestaciones son irregulares es necesario saber si ha muerto algún zorro; en dicho caso deben dedicarle un funeral y un *dáma.* El dibujo se presenta del siguiente modo (Fig. 5).

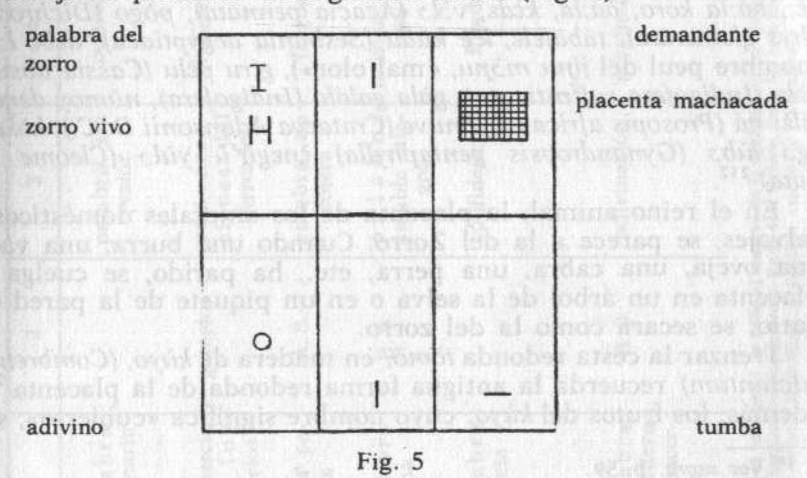


Fig. 5

[250] La rata «roba las semillas» de ahí su afinidad con el Zorro. Las ratas se pasean a menudo por la mesa de adivinación, en donde enmarañan las huellas de los zorros. Dicen que vinieron para «ayudarlos».

Si el zorro camina sobre su propia representación, supone el anuncio de una muerte inminente; si tan solo la roza, está enfermo; si las huellas llegan hata la tumba, es que ya está muerto; mas si únicamente pisotea la placenta, se trata de una muerte remota que no le incumbe. El conjunto del dibujo se llama *yurugú bùmu kínu sèlumu* «pregunta referente a la vida del zorro».

La «palabra» humana correspondiente es *sɔ̀: ɔ̀mu,* la «palabra podrida», es decir la voz gangosa [251]. Puesto que todo cuanto se refiere a la placenta del Zorro está relacionado con el concepto de podredumbre y de muerte; se trata del trozo de placenta que se llevó al espacio, creando la Tierra, y que fue pisoteado por Nommo, con lo cual provocó su descomposición, primera manifestación de la muerte. En su origen, dicha placenta era redonda (recordando las formas del tamiz para alubias *n'ū góro* y el cesto *tómō* así como la antigua mesa de adivinación), pero la trituración lo aplastó y lo alargó, lo cual produjo la forma del tamiz en madera de *n'ū kóro* y la de la actual mesa de adivinación. En la naturaleza, los frutos alargados y chatos son los representantes de dicha placenta (al igual que los frutos redondos recuerdan la placenta de Amma); existen asimismo 24 especies de árboles y plantas que representan dicha forma de frutos, lo cual supone otra manera de obtener la cifra 24: *yùlɔ (Parkia biglobosa), pònu (Detarium microcarpum), kɔ̀ybɔ (Bauhinia reticulata; sɛ̀ŋɛ (Acacia albida), bà:la* (árbol con tanino), *dol'ō (Acacia rehmanniana), sɛ̀ŋɛ bɛ̀:, bà:la kóro, àá:la, kɛ̀dɛ, vɔ̀lɔ (Acacia pennata), pògo (Dichrostachys glomerata), tábātɛlɛ, k'ē kùdu (Sesbania aegyptiaca), dɛbɛ lɔbu* (nombre peul del *jíŋu mɔ̀ŋu,* «mal olor»), *gíru pɛ̀lu (Cassia absus), gàla (Indigofera suffrúticosa), gàla galála (Indigofera), nùmoy dɛ̀ŋele, kílɛ̀: ná (Prosopis africana), ànuve (Crataeva Adansonii D. C.), kòkolu ɔ̀gɔ lúbɔ (Gynandropsis pentaphylla) ɛ̀nɛgir'ū yùlɔ (Cleome ciliata)* [252].

En el reino animal, la placenta de los animales domésticos y salvajes, se parece a la del Zorro. Cuando una burra, una vaca, una oveja, una cabra, una perra, etc., ha parido, se cuelga la placenta en un árbol de la selva o en un piquete de la pared del patio; se secará como la del zorro.

Trenzar la cesta redonda *tòmō,* en madera de *kùyo, (Combretum micrantum)* recuerda la antigua forma redonda de la placenta [253]; además, los frutos del *kùyo,* cuyo nombre significa «cubierto», son

---

[251] Ver *supra,* p. 59.

[252] Ver lo que dijimos en la p. 160, nota 121, sobre la presente forma de contar.

[253] Se trata del que utilizan las mujeres para guardar el algodón que les sirva para hilar *(nàmu tòmō);* existen otros tamaños de cestos que sirven para distintos usos.

A. PALABRAS DE NOMMO *

1	2	3	4	5	6	7	8
1. Palabra ordinaria		palabra sin valor	cultivo	mono rojo (estómago)	4 cereales sin valor (semilla)	nariz	dispersión, mala calidad ○
2. Comercio de los gemelos	gemelos	conversaciones del mercado	comercio	ave «familia del Hogon» (molleja)	cacahuete (semilla)	*naní:*	duplicidad, balanza, igualdad △
3. Mala palabra	A. S.	palabra de cólera	fragua	mono gris (estómago)	*èlɛ* (semilla)	corazón	ruido, fuego, amargor △
4. Palabra buena	B. S.	palabra amable alegre	música alegre	cigüeña (molleja)	arroz negro (semilla)	cabeza del hígado	amabilidad, armonía ○
5. Palabra secreta		confidencias	hilado	golondrina e «hilandero de algodón Amma» (molleja)	«sorgo tarima roja de la sombra» (semilla)	cabeza del hígado	sombra, secreto, hilado ○
6. Palabra venidera del sacerdote	B. S.	adivinación	adivinación	ratón (carrillada)	*pònu* (fruto)	páncreas	función del sacerdote △

* En la columna 1, se halla el nombre de la «palabra» y su número de orden. En la 2, el personaje mítico al que se refiere específicamente. En la 3, la palabra humana correspondiente. En la 4, la técnica. En la 5 y la 6, los animales y los vegetales. En la 7, la parte del cuerpo humano y en la 8, las directrices de las relaciones simbólicas. Δ significa «varón» y ○ «hembra».

1	2	3	4	5	6	7	8
7. Palabra del tejido	Nommo	enigmas, literatura oral	tejido	«ave del saco» (¿tejedor?) (molleja)	algodón	laringe	tejido △
8. Justicia del *tógu ná*	A. S.	juicios de los ancianos	fijar la fecha del *dáma*	ave «reunión de las familias» (molleja)	«sorgo corto de la roca»	cerebro	refugio de la palabra △
9. Justicia de L. S.	L. S.	juicios del Hogon	justicia	avestruz (molleja)	«mijo blanco» (semilla) y «purificación del Hogon» (rama)	*kíne naní: gúnu*	vejez, lentitud; Hogon △
10. Bajada del arca	Nommo	castigo, reprimenda	bajada con una cuerda	ave *góbo gàba* (molleja)	«sorgo madre adoptiva» (semilla)	corazón	Bajada, balanceo, suspensión △
11. Imposición de los nombres	A. S.	los nombres	siembra del arroz y riego	borrego (estómago superpuesto)	*Lannea ácida* (fruto)	cerebro e hígado	semillas, agua, familia, en relación con el nombre ○
12. Ingestión del mijo de Amma		canto para «cazar el ave» amenazas en general	cosecha	gavilán (molleja)	baobab (hoja)	vejiga	protección de la cosecha ○

1	2	3	4	5	6	7	8
13. Trazado de la bajada del arca del Zorro	B. S.	palabra interior	fabricación del *n'ũ kóro;* trazado de la mesa de adivinación	gallina (molleja)	«hierba trepadora con escoba» (retoño)	páncreas	mesa de adivinación y muerte △
14. Colocación del altar *áma*	A. S.	últimas palabras	descanso	«ave de Amma» (molleja)	espiga de mijo agrietada (semilla)	todas las vísceras	Amma, el mundo, la terminación △
15. Cuenta	primeros hombres	cálculo, cifra	cuenta del rebaño	perro (estómago)	baobab, karité *yuló álumí:, sá* (frutos)	corazón, hígado, bazo, páncreas, intestinos	número cinco, base de la cuenta △
16. Oración boca abajo	A. S.	tradición oral	ofrenda a los gemelos	vaca (estómago superpuesto)	«sorgo hembra» (semilla)	peritoneo	antepasados, gemelos, maternidad protectora ○
17. Circuncisión	D. S.	canto de circuncisión	carnicería	liebre (estómago)	sésamo y hierba *dèdu* (semilla y raíz)	nervio del sexo	ambivalencia de los temas muerte/vida, pureza/impureza, sangre/remedios cicatrizantes △
Excisión		cantos	venta de la carne	escolopendra (intestino)	*Acacia albida* (corteza) y algodón	matriz	○

1	2	3	4	5	6	7	8
18. Purificación	A. S.	fórmulas de purificación y burla catártica	cocina	puerco espín (intestino)	cebolla (bulbo)	intestino	buen olor y vida; amargor purificador △
19. Cuenta del cuerpo del hombre		agradecimiento	ofrenda de las primicias de la cosecha	sapo (garganta)	azufaifo «familia del *sá*», *pònu* y *ayú:gu* + los 5 árboles de 15 frutos	cabeza del hígado	número esencial, base de la persona completa △
20. Bajada de las semillas	arca	palabras de los bebedores de cerveza	construcción de las casas	gato (páncreas)	«mijo cubierto» (vuelto a brotar espontáneamente) (semilla)	corazón	semillas, bajada, individualismo ○
21. Donativo del mijo por el *bínu*	B. S.	oraciones; cantos de *búlu*	celebración del *búlu*	cabra (estómago superpuesto)	*sá sè:lu* y «pie del excremento» (flores)	estómago	estiércol que da vida a la tierra; vida que nace de la muerte ○
22. Fuerza de la creación	Amma, las categorías	coacción	acción de alimentarse	león (?)	*kelèndene* (corazón de la madera)	nervios principales	fuerza irresistible △

1	2	3	4	5	6	7	8
23. Placenta de Nommo	huevos abiertos a lo largo	reparto de los campos	fabricación del portafermento «en forma de cantimplora»	polla de agua (molleja)	«mijo sonoro» (semilla)	hígado	fecundidad (nacimiento, agua, tierra) en lucha con la muerte (mijo rojo, herencia) ○
24. Placenta de Amma	huevos de aves	palabra grave	portafermenta «redecilla»	ave (redecilla roja) (molleja)	fonio blanco (semilla)	páncreas	huevo, plenitud, gravedad △

B. PALABRAS DEL ZORRO *

1	2	3	4	5	6	7	8
1. Palabra ombligo	adivinación engañosa	falsa promesa engañosa	saqueo, robo	rata (2.º hígado)	guisante (semilla)	*naní:* (cubierto de grasa)	engaño, falsa apariencia ○
2. Palabra de los zorros gemelos	otro zorro contradice al 1.º	contradicción	siembra del pie	«pato achaparrado» (molleja)	mijo encorvado (semilla)	hígado y corazón	igualdad en la contradicción, pareja opuesta △
3. Palabra mala del *búgaru*	huellas ilegibles	tartamudeo	trasplante del pimiento	lagarto *burú sène* (estómago)	*Balanites aegyptiaca* (fruto)	bazo	estar despistado, confundido, no saber a qué atenerse △
4. Palabra buena del zorro blanco	premoniciones exactas	verdad (sin expresar)	colocación del altar de lluvia	tortuga *āguŋuru* (hígado)	*ɛ̀dɛgɛlɛlɛ* (raíces)	hígado	certeza ○
5. Palabra secreta de la colocación del *sígi*	silencio del zorro que «celebra el *dámá*»	solicitud de perdón	martilleo de la maza del herrero	*nàma tùmɔ* hígado	*à á:la* (corteza)	hígado (corazón para el ofendido)	arrepentimiento, discreción △

* En sustitución a las referencias míticas, en la columna núm. 2 intervienen los equivalentes, junto con las modalidades de la adivinación, o bien las costumbres de los zorros.

1	2	3	4	5	6	7	8
6. Palabra venidera del zorro que corre y patalea	el zorro corre hasta la aldea y se marcha repentinamente	sueño	videncia	antílope *sóŋo*	alubia «alveolo» (rama principal)	páncreas	carácter premonitorio y enigmático del sueño △
7. Palabra del tejido de las fibras	anuncio de la muerte de un zorro	palabra prohibida	costura (de los muertos)	ave *góro liɛ* (molleja)	«sorgo rojo de la roca» (rama)	bazo	el tejido y la muerte △
8. Palabra que señala la verdad del *n'ü kóro*	separación de la verdad y del embuste	verdad (expresa)	cernido de las alubias	larva de hormiga león (cabeza)	cacahuete (raíz)	empalme del hígado y de la vesícula	cernido, imagen de la separación de la verdad y de la mentira △
9. Reunión del zorro Hogon	grupo de zorros cavando su agujero	charla del nuevo matrimonio	entrada en el mercado	palomo (molleja)	*Lannea acida* (fruto)	cabeza del hígado	muchedumbre, reunión, asociación △

1	2	3	4		6	7	8
10. Mordedura del arca por *el bar'a Kámada*	máscara *kánaga*	pelea; cantos de las máscaras	baile sobre la plaza	*ámberi:* (órganos sexuales)	falso bejuco (frutos)	nervios de mandíbula	unión sexual y pelea ○
11. Nacimiento de los hijos	anunciado por el Zorro	acuerdo con la esposa	cultivo del fonio	asno y termita (lomo y tripa)	«sorgo rojo del acantilado» «hierba provisiones» (semilla)	matriz	multiplicación infinita ○
12. Ingestión del mijo del Zorro por los animales		juego-rito *à:dɛ bɔ̀:ni:dɛ*	desgranamiento del sorgo	verderón (molleja)	«fonio cubierto» (semilla)	vesícula biliar	arrepentimiento por haber cogido algo ○
13. Segunda arca del Zorro	*n'ŭ gòro;* se vuelven a plantear las preguntas	búsqueda de la verdad	escarda	serpiente *asána* (lengua)	árbol «mouvette» (ramos)	hígado	ahínco, buena voluntad △
14. Colocación del *lɛ̀bɛ* del Zorro	el Zorro empezó cuando Amma terminó su creación	aprendizaje de la palabra	puesta en marcha	sapo (garganta)	«excremento» (raíz)	cerebro	inicio, puesta en marcha △

1	2	3	4	5	6	7	8
15. Palabra de los hombres con reglas	tinte de las fibras y de las máscaras	palabra impura	curar a los enfermos	zorro blanco (patas)	*Hibiscus cannabinu* (fibra)	*kine naní: gúnu*	el arte como remedio contra la impureza y la muerte △
16. Palabra de ciencia de D. S.		fórmulas del curandero	brujería	pitón (piel?)	«granero de *gá:*» (tronco)	estómago (corazón hígado)	tacto △
17. Circuncisión del zorro y excisión de Yasigui		aviso dolor	desbrozo siega del fonio	*náy* (rabo) escorpión (rabo)	fonio rojo (semilla) fonio «mujer desagradable» (semilla)	dientes arterias	extracción △ dolor ○
18. Palabra de la noche	el zorro sólo habla por la noche	palabra de amor de los esposo	casamiento	búho (molleja)	*pòbu* (fruto)	aguas matrices	unión, misterio ○
19. Palabra de las mujeres con reglas		palabra de las mujeres con reglas	desgranamiento de los frutos de *sá*	ave «mi rojo va aparte» (molleja)	*pùpunɔ* (fruto y flor)	*kínne naní: gùnu*	reglas, sangre impura △

1	2	3	4	5	6	7	8
20. Siembra del Zorro sin lluvia	entierro en tierra seca; pregunta sobre el cultivo del fonio antes de la lluvia	charla acerca del entierro; oración al muerto	labrar la lanzadera	*tribu gíd* (estómago)	*Balanites aegyptiaca* (retoños)	ano	sequía y muerte △
21. *bùlu* del zorro	sacrificio y resurrección; oración al Zorro	plantear de nuevo una antigua pregunta	sacrificios *à bàdo:*	tórtola (molleja)	*à sɛ̀:lu* (corteza y ramos)	cerebro (memoria)	sacrificio y resurrección △
22. Creación del Zorro	todo lo que es nefasto o útil	jactancias	robo de la herencia	ratón palmito (estómago)	ɛ̀gɛlɛ (ranas)	grasa	usurpación de los privilegios de la generación superior ○

1	2	3	4	5	6	7	8
23. Placenta del sol	patas cerradas del Zorro (evocando su «quemadura» al sol)	decir disparates	porta-fermento redondo	cigarra (pecho)	sorgo «termítero» (semilla)	vejiga	sol (forma redonda y calor) ○
24. Placenta del Zorro	pregunta sobre la muerte del Zorro	«palabra podrida» nasalización	trenzar la cesta *tómō*	miláno, hiena (molleja y nariz)	*gá:* y *gon'ou* (fruto)	estómago	podredumbre y muerte' ○

rojos y están revestidos por una especie de membrana que presenta cuatro protuberancias colocadas en forma de cruz; esto también recuerda la placenta.

En el reino animal, el milán *(jémɛ kómo)* es el que primero la emprende con la carroña y las demás aves parecen aguardar su llegada para empezar el festín. En cuanto a la hiena, posee un olfato infalible para detectar los olores a podrido y se dedica a buscar cadáveres constantemente. Ambos animales son portadores simbólicos de la «palabra podrida»; el milán en la molleja y la hiena en la nariz.

El árbol *gà: (Ficus capensis)* lleva frutos que se pudren con gran facilidad cuando están maduros; la hiena demasiado vieja para irse a cazar, se los come. Lo mismo ocurre con el *gon'oũ;* sus frutos se tornan rojos y se pudren, se llenan de gusanos y la hiena se los come en semejante estado.

El estómago del hombre es el órgano en donde se inicia la fermentación de los alimentos.

Al examinar dicho cuadro, advertimos en primer lugar, la desproporción existente entre las palabras varones y las hembras: a los hombres les corresponden 30 palabras y a las mujeres únicamente 20 (sobre un total de 50 ya que las palabras correspondientes a la circuncisión y a la excisión son dobles en ambas series); los dogon explican dicha diferencia diciendo que «es normal» que los hombres posean 10 palabras más dado que dicha cifra corresponde a los 8 antepasados y a 2 Nommo que bajaron con el arca; mas dicha explicación resulta insuficiente puesto que de los 8 antepasados, 4 eran mujeres [254]. Mejor sería pensar en una nueva manifestación, por parte de la sociedad masculina, con vistas a afianzar su supremacía sobre la feminidad. Lo cierto es que se trata de una teoría poco importante y que incluso podría atribuirse al azar; mas si examinamos detalladamente la distribución de las palabras según su naturaleza y si intentamos destacar las estructuras implícitas, alcanzamos conclusiones mucho más determinantes. Ateniéndonos siempre a las cifras [255] de gran interés para los dogon podemos ya comprobar que la proporción de las «buenas palabras» atribuidas al hombre, es harto superior a las «malas», mientras que para la mujer es sensiblemente idéntica, lo

[254] En 30 y 20 volvemos a encontrar el 3, cifra varón y el 2, cifra hembra.

[255] Su modo de contar simbólico se refleja claramente én la explicación que nos dieron referente a los números de orden correspondientes a las «palabras» y que a veces nos resulta un tanto «sofisticada». Lo subrayamoš por ejemplo acerca de las enumeracines que «justifican» el número 24, para la «placenta de Amma» y la del Zorro.

cual confirma una vez más, el carácter ambivalente de la feminidad. Se le atribuyen malas palabras al hombre con relación a su carácter varonil: palabras de ira, de autoridad, de presión. Por lo menos esto es cuanto ocurre en la serie «Nommo», que representa el universo normal y equilibrado, donde todas las actividades humanas se orientan hacia la vida. Sin embargo, la muerte aparece de vez en cuando mas contrarrestada por los resortes de la vida y con perspectiva de resurrección (estiércol, placenta, portafermento). En semejante universo, la mujer se muestra bajo un aspecto prácticamente benéfico; aún estando relacionada con la «palabra vacía», con el derroche, con cierto desorden [256]; se muestra, sobre todo, amable y llena de armonía, de fecundidad y de vida. Todo cambia cuando tocamos el universo de las «palabras» del Zorro. Parece como si la masculinidad estuviera aquí abocada a relaciones con actividades de muerte (máscaras, entierro), como si estuviera amenazada por la impureza de la mujer, que destiñe sobre él (los «hombres con reglas»). Resulta extraño a primera vista que las «palabras» relacionadas con la fecundidad (las que se pronuncian al hacerle la corte a una mujer, la «charla del nuevo matrimonio», y la «palabra de la noche» de los esposos) se clasifiquen en la serie del Zorro. Las demás palabras femeninas son las que nos dan la clave del enigma: la «palabra de las reglas» y la de la «mordedura del arca» cuyo profundo significado ya conocemos. Para el hombre, la relación sexual está mancillada de impureza; por culpa de la mujer y de su mala palabra (o por resistirse al varón: ambas ideas figuran en la «mordedura del arca») dicha unión está contínuamente expuesta a desviarse de su cometido habitual, es decir la procreación, para concluir en menstruaciones. La sangre del alumbramiento recuerda la de las reglas, mancillando de impureza el propio nacimiento; por esta razón se le atribuye al Zorro la «palabra del nacimiento», aún cuando sea Nommo quien da los hijos [257]. Intuimos aquí una especie de oscuro arrepentimiento del hombre al verse obligado a pasar por la mujer para reproducirse; el fantasma de un mundo puro en el que únicamente habrían hombres. Por otro lado, vuelve a restablecerse el equilibrio puesto que el propio hombre se considera ambiva-

[256] Ver la feminidad de la «palabra de la bebida de la cerveza». Esta observación resulta aún más notable si tenemos en cuenta que las mujeres jamás beben cerveza fermentada. Quiere darse a entender que la palabra de los bebedores de cerveza está tan falta de sentido como la de las mujeres.

[257] Se da como explicación superficial, que el Zorro puede predecir el nacimiento de los hijos, mediane la adivinación.

lente y que en cierto modo, masculinidad equivale a esterilidad y muerte en contraste con la humedad fecunda de la mujer.

De hecho, el mundo del Zorro es un mundo de muerte, y la muerte triunfa en sus «palabras»: costura de los muertos, entierro, bailes de las máscaras, amargor y dolor y, como broche final de la serie, la placenta podrida que fue la primera manifestación de muerte.

En ambas series surge una clara inquietud de paralelismo cuando, tras la lectura «vertical» de los cuadros se emprende una lectura «horizontal». La simetría radica sin embargo, en distintos principios diferentes. A veces se trata de una neta oposición con cambio del caracter positivo al caracter negativo. Tal es el caso de 2 (igualdad/contradicción), 7 (tejido de vida/tejido de muerte), 12 (protección/destrucción), 20 (las semillas y la lluvia/las semillas sin lluvia), 22 (creación fasta/creación nefasta), 24 (placenta viva-placenta muerta). Mas puede tratarse de una especie de refuerzo, de complemento de ambas palabras; es el caso de 1 (el engaño causa un «desgaste» aún mayor que la «palabra vacía»); 3 (el cabeza de familia malhumorado, conserva su autoridad, mas el tartamudo no posee ninguna), 4 (amabilidad y corazón sincero forman un todo); 13 (las dos arcas del Zorro); 14 (fin/comienzo); 16 (la ciencia del curandero es una forma de tradición oral); 17 (el lado bueno y malo de la circuncisión y de la excisión); 21 (los dos búlu); 23 (sol y agua). A veces, el paralelismo se aferra a un elemento más tenue y de mayor simbolismo; tal y como sucede con 5 (concepto del secreto), 6 (predicción del porvenir); 8 (palabra que hace la ley); 9 (existe un parecido entre las palabras *ɔ́gɔynɛ*, antiguo nombre del Zorro y *ɔ́gɔnɛ* Hogon, teniendo ambos el mismo significado de «rico»). Finalmente, ciertas «palabras» presentan parecidos que merecen observarse con mayor detenimiento. ¿Acaso la «bajada del arca» (n.º 10) relacionada con la «mordedura del arca» y correspondiente al «castigo», a la riña, no refleja la reacción masculina frente al comportamiento femenino por cuanto respecta a enfrentamiento y pelea? El hecho de imponerle unos nombres al hijo (n.º 11), confiriéndole «semillas» y palabras, le convierte en un ser social, eliminando su caracter impuro, debido a su nacimiento. Tanto a la «palabra de la noche» como al matrimonio, le corresponde (n.º 18) la «palabra de purificación» del cabeza de familia; otra prueba más del caracter impuro del amor de la mujer. En cuanto a las palabras decimoquinta y decimo-novena, hay que considerarlas conjuntamente, puesto que de un lado equivalen a dos maneras de contar, en la serie de «Nommo» y por otro lado a los hombres y a las mujeres «con reglas», en la serie «Zorro». No se trata, a todas luces, de un

puro azar y debemos preocuparnos por dicho paralelismo. Al parecer, el contraste actúa en este caso, sobre las cifras 5 y 9 así como sobre su aspecto ambivalente. Efectivamente, se trata al mismo tiempo de números básicos, por lo tanto completos, puesto que 5 es la «base de la cuenta» (los dedos de la mano) y 9 es la suma de las principales articulaciones del cuerpo [258] y de guarismos incompletos puesto que son impares. El Zorro posee el 5 como número simbólico debido a su unión incestuosa con la Tierra. Los seres que se hallan en estado impuro son «incompletos»; padecen una pérdida de fuerza vital y el momentáneo abandono de ciertos *kikínu*. El Zorro, prototipo del ser impuro, es incompleto con respecto a los principios espirituales. En el universo de los hombres, el estar con «las reglas» supone la manifestación más corriente de la impureza, así como la más nefasta puesto que es el signo rotundo de la esterilidad. Mancillado por la vida en común que lleva con la mujer [259], el hombre se ve obligado a transformarse a su vez, de manera simbólica, en «persona con reglas» y expulsar igualmente sangre por sus órganos sexuales en la circuncisión y a manipular, posteriormente el tinte de las fibras, es decir sangre ficticia que recuerda la de la mujer. ¿Acaso deberíamos sacar la conclusión de que los números básicos de la persona humana, o sea 5 y 9, son incompletos desde su origen y que el sentimiento más profundo del hombre es saberse incompleto? El 7, número simbólico del matrimonio, es también impar; ahora bien, acabamos de ver que el matrimonio está mancillado de impureza; para que resulte perfecto, habrá que añadir la palabra a la unión del hombre y de la mujer (3 + 4), lo que arroja 8, al mejor de los números. Ese sentimiento de malestar provocado por el impar [260] se nos presenta como una manifestación negativa de aquella necesidad de asociar los seres y las cosas por parejas, por pares, necesidad esta que apuntamos en el concepto de la persona (ver supra, p. 55) y con la que volvemos a tropezarnos aquí en la clasificación ordenada de «las palabras» y sus equivalentes «horizontales», y cuya más significativa expresión es la importancia que dicha cultura concede a la duplicidad. El impar, «aquel que carece de compañero» *(jù sɛ̀lɛ)* se parece al hombre sin mujer; desde el punto de vista de la palabra, se puede comparar a aquel

---

[258] Recordemos la expresión «para mí, esto suma nueve», que significa: «¡basta ya!»

[259] La mujer con menstruación se mantiene apartada, pero la impureza femenina existe por todas partes, en estado difuso, por decirlo de algún modo.

[260] Se pone de manifiesto en reacciones corrientes. Un comprador jamás acepta sin antes discutirlo, un precio correspondiente a 7 ó 9 veces la unidad monetaria de 80 cauris.

que habla sin interlucutor, lo cual le relaciona con la muerte, como bien sabemos.

Por cuanto respecta a los equivalentes simbólicos existentes entre las «palabras» y determinadas especies animales y vegetales, al igual que con las técnicas e instituciones humanas, podemos observar que entre gran número de observaciones muy sutiles acerca de la naturaleza y el comportamiento de cada especie, los dogon retienen un detalle (a menudo inesperado para nuestros espíritus occidentales), pero que para ellos significa la «intención» que queda plasmada en el universo creado. Hemos podido apreciar que no siempre resulta fácil comprender la conexión que existía entre todas esas asociaciones; sin embargo, siempre está presente [261], y únicamente si conseguimos captarla, comprenderemos cómo funciona dicho pensamiento simbólico.

[261] No consideraremos este cuadro como algo definitivo e inmutable. Pudiera ser que de volver a abrir la encuesta, se produjeran algunas variantes, incluso para la región de Sanga y más aún por cuanto respecta las demás regiones del país dogon. No obstante, los datos expuestos en este estudio resultan harto significativos ya que nos demuestran cómo relacionan los dogon las categorías entre sí.

Capítulo III

LA REPRESENTACION SIMBOLICA DE LAS PALABRAS

En cuanto se inventaron los emblemas gráficos, los demonios huyeron con pesar, los hombres habían hecho mella en ellos.

El primer deber de un jefe, es facilitar a los hombres los emblemas que permitan domar a la naturaleza, puesto que indican la personalidad de cada ser, así como su lugar y su rango en el mundo.

(M. GRANET, *La Pensée chinoise*, p. 49.)

Casi todas las categorías de «palabras» reseñadas en el capítulo anterior se representan gráficamente. Los dibujos, pinturas o esculturas relacionados con éstas, se efectúan en determinados lugares cuya selección depende de una relación simbólica. Así pues, las palabras referentes a Amma Sérou, es decir al cabeza de familia, están representadas, por lo general, en el *vagéũ*, pequeña construcción dentro de la vivienda familiar donde se hallan las vasijas de barro consagradas a los antepasados de cuyo culto se encarga éste; las de Lébé Sérou están representadas en la casa del Hogon; los dibujos de las palabras de Binou Sérou se hallan sobre las paredes del santuario totémico; los de Dyongou Sérou adornan las paredes de las cuevas, las maderas de las máscaras; las representaciones de la circuncisión se hacen sobre la llanura rocosa, allí donde se practica la operación, las de la excisión en la «casa de las reglas» o en casa de la anciana que practica excisiones, etc.[1].

Sin embargo, algunas palabras forman una excepción y no poseen representación gráfica; la explicación que nos facilitan nuestros informadores es que no existe un lugar en donde poder plasmar dichos dibujos. Por eso no pudimos localizar algún símbolo gráfico correspondiente a la «palabra de la purificación»;

[1] Los dogon conocen gran número de representaciones gráficas; las de las «palabras» tan solo constituyen una categoría particular. Acerca de los caracteres generales de dichos croquis, ver; M. Griaule y G. Dieterlen, *Signes graphiques soudanais*.

esto se debe a que no pueden trazarse sobre el santuario, dibujos que no sean totalmente puros (de hecho, al hablar de purificación, se supone que al principio hubo impureza); por otra parte, el *sɔgɔ́* (montón de piedras), ubicado cerca del estanque y sobre el que se ejecutan los principales ritos de purificación llamados *úguru*, no es apto para pintar puesto que en aquel lugar la tierra está mojada [2].

Existen otros motivos para explicar la ausencia de representación gráfica. Aunque dichos dibujos se propongan perpetuar las «palabras» correspondientes y renovar su fuerza vital, como podrá observarse más adelante, algunas de ellas, relacionadas con circunstancias que se consideran nefastas, no reflejan semejante necesidad; tal como la «palabra de las reglas» (véase p. 187). Mas suele ocurrir asimismo, que no exista representación gráfica porque ha sido sustituida por un verdadero «signo» que ha podido observarse en la naturaleza o bien por un objeto manufacturado. Habrá ejemplos en las sucesivas descripciones. A veces solo se dibuja uno o varios elementos de la representación, sustituyendo los demás por objetos o fenómenos naturales; también debemos buscar las representaciones simbólicas de las «palabras» en manifestaciones humanas; juegos, ritos, instituciones, etc. Ciertas «palabras» poseen conjuntamente todos estos sistemas de representación. Al parecer, no existe una regla general ni un rigor absoluto en la distribución; puede, sin embargo, que nos hayamos saltado ciertos elementos en nuestra investigación. No obstante, el repertorio de los dibujos y de las figuras simbólicas que detallamos a continuación, nos parece suficiente para demostrar que los dogon, luego de ordenar todos los elementos del universo en rigurosas categorías sienten, asimismo, la necesidad de «representarlos» gráficamente, plásticamente, e incluso podría decirse que «dramáticamente» [3].

Para los dogon, la representación gráfica consta de cuatro fases y el dibujo va desde el más sencillo hasta el más complejo. Cada representación gráfica conlleva por lo tanto, en principio, un conjunto de cuatro dibujos, cada cual representando un estado de mayor plenitud y perfección con respecto al anterior. Dichas fases correlativas son las siguientes:

[2] No estamos totalmente satisfechos con esta explicación, ya que al parecer, y según otros informes, dichos dibujos hubieran podido trazarse bajo el *sɔgɔ́*. Volveremos a investigar sobre este punto aunque el conjunto no sufra alteración alguna.

[3] Pensamos por ejemplo en los juegos que representan simbólicamente la «palabra de la ingestión del mijo de Amma por las aves». En el capítulo referente a la literatura oral, veremos que los temas relacionados con los cuentos y las adivinanzas son, en cierto modo, ilustraciones de las distintas «palabras».

1.º *búmō* o «huella»; este vocablo procede de *búmɔ*, «deslizarse», y se aplica a la huella que deja sobre el suelo un ser o un objeto en desplazamiento [4]. Semejante clase de dibujo supone un simple boceto hecho a menudo a base de segmentos lineales sin relación alguna, mas dejando entrever la forma definitiva, que ira tomando cuerpo en las fases sucesivas.

2.º *yàla*, la «señal» [5] resulta algo más detallada que el *búmō;* se realiza a menudo a base de punteado, para recordar que Amma hizo primero las «semillas» de las cosas: «Las cosas punteadas, fue Amma quien dibujó (es decir creó) la señal de las semillas» [6].

3.º *tóŋu*, que puede traducirse por «esquema» (los dogon que saben francés lo traducen las más veces por «letra» [7]) representa el dibujo a grandes rasgos pero sin los detalles.

4.º *t'ōy*, para terminar, es el «dibujo» en sí, completo, claro y detallado. Corresponde a la creación acabada, o, como dicen los dogon «liberada».

Observamos por lo tanto, que si los dibujos van completándose y perfeccionándose al pasar de una fase a otra, es porque están relacionados con la creación divina; además, según el mito, Amma «dibujó» los seres y las cosas antes de darles vida. Advertimos, por lo tanto, que no se trata de una «letra» en la que los signos, en su origen realistas, fueran simplificándose hasta tornarse abstractos, sino más bien de signos que primero se simplificaron al extremo para expresar lo esencial de una representación, tornándose cada vez más complicados a medida que va afianzándose el pensamiento creador.

Las representaciones se realizan según distintos procedimientos. El más sencillo y el más efímero, consiste en trazar las líneas sobre la arena, con una varilla o sencillamente con el dedo; tales son los signos de la mesa de adivinación, correspondientes a las «palabras» del Zorro y abocados a durar tan solo una noche, o también los que se traza con un propósito didáctico, para enseñárselos a un novato [8]. Las pinturas hechas con un caldo de cereales o

[4] Una raya, trazada por alguien con el dedo o con un palo, se llama *sìdu*.

[5] Estas palabras se refiere asimismo a la «señal de reconocimiento»; se llama *naní:yàla*, «marca del *naní*», a una señal corporal según la cual se nota que un niño ha heredado realmente la fuerza vital de su *naní:*.

[6] *kìde tége tègu áma dènɛ í:yàla tòŋu;* observemos el empleo del verbo *tége tège* que significa en sentido propio: «echar gota a gota» o «semilla a semilla».

[7] Los vocablos *tòŋu y t'oy* son ambos derivados de la misma raíz *t'ō* que significa «dibujar, escribir», es decir trazar rayas que tengan algún significado.

[8] El que enseña suele ser el sacrificador («el que sujeta el cuchillo» *pólugɛ́:lɛnɛ)* quien se encarga de su ejecución. Los traza en el polvo con el dedo, o sobre la roca con un trozo de carbón, los explica y luego los borra. El novato ha de esforzarse entonces en reproducirlos.

un tinte vegetal, son más duraderas; sin embargo, necesitan renovarse periódicamente, puesto que se borran; tales como las pinturas de los santuarios totémicos o de las máscaras. Unicamente los dibujos realizados en el suelo, cuando se procede a la instalación de un altar, en el mismo en que esté ubicado éste último, se trazan definitivamente y duran tanto como el propio altar, bajo el cual están ocultos; en dicho caso, se suele pintar las cuatro fases del dibujo a la vez, mientras que para las pinturas que han de ser renovadas, se traza sucesivamente cada una de estas formas en un orden creciente de complejidad *(búmō, yàla, tòŋu* y finalmente *t'ōy)*. Las pinturas más expuestas son las de las fachadas; la lluvia las borra muy rápidamente y por lo general, resulta necesario retocarlas cada año; las que se hallan dentro del santuario y de las cuevas son más duraderas.

Tanto las pinturas como los dibujos están hechos con distintos materiales: pastas a base de cereales, tintes vegetales, carbón de leña, productos animales. Los pinceles suelen ser de origen vegetal. La selección de tal o cual material depende de inquietudes simbólicas muy exactas, tal y como podremos ver más adelante; el proceso de ejecución puede variar, asimismo, de un dibujo a otro y según su significado.

Pero no todas las figuras se dibujan o se pintan. Hay otro procedimiento que consiste en ejecutarlas en relieve, con tierra mojada *(pɔ̀nu-le tóŋu*, «dibujo con adobe»); son pues más duraderas que los grabados pintados. Pero aún más duraderas son las esculturas en madera que adornan, por ejemplo, las puertas de los graneros o, en las más antiguas aldeas de la llanura, los pilares de los *tógu nà*.

La descripción y análisis de todos los dibujos, que según nos dijeron, representaban «palabras», nos permitirán comprender cómo se selecciona tal o cual proceso de ejecución.

1.º El episodio fundamental de la revelación de la palabra, o sea la forma en que el niño «recibe» la palabra al nacer, está representado por un dibujo llamado «camino de la palabra» *(sɔ̀: ódu t'ōy)*[9] (Fig. 6). En él, representan el antepasado mediante un eje vertical, la columna vertebral, rematado por una bola con dos círculos: la cabeza y las orejas, éstas últimas muy aumentadas para demostrar su importancia con respecto a la revelación de la palabra.

A la izquierda de la cabeza han dibujado un gancho que en

[9] Este dibujo nos lo comunicó Manda; lo desconocen en Sanga y nos resultó imposible saber si constaba o no de las cuatro fases de ejecución.

esta ocasión puede significar tanto un *dòmolo*[10], como un *gɔ́bɔ*. El significado es el mismo en ambos casos y se refiere al simbolismo general[11] del «gancho»; se trata de «enganchar» la lluvia benéfica que cae sobre la cabeza del antepasado e introducir en su oído las palabras que trae ésta consigo.

Dicho dibujo se ejecuta en la zona de Wazouba, el primer día de la fiesta de la siembra[12], sobre la fachada del santuario totémico, a la izquierda de la puerta. Está hecho a base de pasta de «mijo blanco» *yù:pílu* procedente del campo de Lébé[13]. Recuerda a los hombres que le deben a Nommo la lluvia, los cereales y las palabras. Si prescindieran de semejante dibujo, ya no habría lluvia ni cultivos; los hombres estarían hambrientos y sedientos y carecerían de voz y de verbo.



Fig. 6
«Dibujo del camino de la palabra», señalando al antepasado Binou Sérou recibiendo, cual si fuera lluvia, las palabras, las semillas y los fenómenos atmosféricos, útiles para la agricultura. (Dibujo de Manda.)

2.º El mecanismo de la palabra y la situación de las distintas «palabras» dentro del cuerpo, se relaciona con otro dibujo cuya versión de Wazouba, facilitada por Manda, obra en nuestro poder *(sɔ̀: kinde-nɛ tógo t'ōy*, «dibujada por Yébéné *(yù: kéru t'ōy*, «dibujo de la rama de mijo»)[14] (Fig. 7). Se trata efectivamente, de la

[10] Especie de palo corvo que los hombres y los niños llevan colgado en el hombro y que les sirve para múltiples usos (para recoger frutas, como arma ligera, etc.) Este objeto típicamente masculino es un símbolo varonil muy corriente.

[11] «Gancho de lluvia» plantado en lo alto del santuario totémico y que sirve para «enganchar» las nubes para obtener lluvia. Acerca del símbolo religioso de dicho objeto, ver M. Griaule, *Dieu d'eau* p. 126.

[12] *águ*, correspondiente al *búlu* de Sanga.

[13] Campo relacionado con la función de Hogon. Esta ejecución ritual se llama la alianza de la tierra y del agua.

[14] Es el único dibujo que hizo Yébéné para nosotros; normalmente jamás dibujaba sino que le indicaba los croquis a Ambara.

representación de una rama de mijo, cuyas hojas simbolizan las distintas «lenguas» y las «palabras» contenidas en el cuerpo. Según Manda, la rama que las une es el «gran nervio que ata las palabras» (llamado «nervio de la molleja», *ódo, gólogólo vòlu* o «nervio de la palabra atada al hígado», *sɔ̀: kínde vòlu pàga);* empalmaría el hígado con la laringe[15]. Por lo tanto, además de la rama de mijo, el dibujo representa a un hombre con sus palabras y sus órganos. También representa para los dogon un azadón «sembrador de palabras»[16]. En Wazouba, lo trazan cuando se procede a la cosecha, tomando como modelo una rama de mijo con sus hojas. El lugar escogido corresponde a la fachada del santuario de *bínu,* encima de la puerta; se utiliza una mezcla de carbón majado y de manteca de karité *(gémene);* la finalidad del color negro es atraer las nubes negras que provocan la lluvia. En Sanga lo ejecutan el primer día del *búlu,* sobre la fachada del santuario, a la derecha de la puerta; es de color blanco puesto que se emplea pasta de «arroz negro» y «mijo blanco» *(ára géũ* y *yù: pílu).*

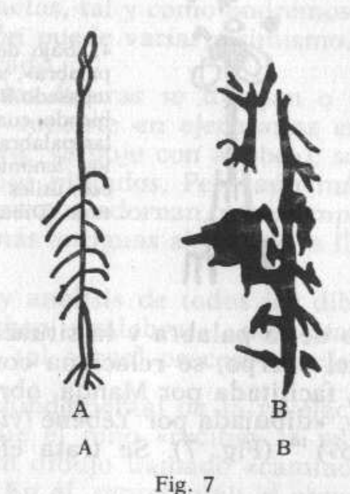


Fig. 7

[15] También se le llama «camino de la siembra» *(tɔ̀ ódu).* Se trata pues del nervio laríngeo.

[16] Efectivamente, cuando se cava la tierra para poner la simiente, es como si se plantaran palabras. Volvemos a tropezarnos con la misma analogía existente entre las palabras y las semillas.

A. LAS «PALABRAS» DE NOMMO Y SU REPRESENTACION

Encabezando las representaciones de las «palabras» atribuidas a Nommo, se supone que un dibujo muy antiguo fue trazado por el propio Binou Sérou en la cueva de *kùkulu kɔ̀mɔ,* en Sanga, en donde está ubicada su vivienda. De color rojo, blanco y negro, representa el arco iris trazado por Nommo cuando bajó junto con las primeras lluvias y que era como la «huella» *(búmõ)* de su palabra; es, asimismo, la imagen del tejido, siempre tan estrechamente vinculada al verbo. Dicen que la palabra de Nommo es indefinida, cual el trozo de tela sin cortar; cuando acaba uno de tejerlo se vuelve a empezar otro; así pues las palabras se van sucediendo desde el principio de la humanidad; «las palabras de Nommo no se cortan» *(nɔ̀mɔ sɔ̀:-gɔ pálele).*

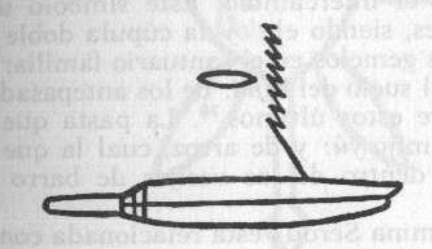


Fig. 8.
El arco iris.
Dibujo de la huella de la palabra de Nommo.

La figura (Fig. 8) («dibujo de la huella de la palabra de Nommo» *nɔ́mɔ sɔ̀:búmu t'õy)* no conlleva *búmõ,* sustituido por el propio arco iris; el *yàla* figura mediante un punteado sobre la pared oeste de la cueva, mientras que *tòŋu* y *t'õy* aparecen juntos al este. La imagen del arco iris se halla por lo tanto orientada de Norte a Sur[17]. Las palabras «salen» de la lengua y de los dientes de Nommo y siguen el trazado del arco iris.

Dicho símbolo gráfico supone la prefiguración de todas las palabras que Nommo facilitó a los hombres (las del Zorro están representadas por el trazado de la tabla de adivinación). Semejante representación equivale al anuncio de estas palabras antes de que se expresen y antes de que localicen a un interlocutor, al igual que el arco iris es el «anuncio de la lluvia». Estas palabras son aún inciertas; lo mismo ocurre cuando vemos el arco iris pues

[17] Es el sentido general de la creación; dicen que las «cosas van de Norte a Sur». El tejedor siempre orienta su telar así.

desconocemos aún qué clase de lluvia anuncia (lluvia, granizo, tormenta...). Por consiguiente, esta vez reflejan la palabra en general. Para los dogon, los tres trazos del arco iris representan los tres colores fundamentales (negro, blanco, rojo) y simbolizan la palabra acompañada de sus dos elementos más imprescindibles, el agua (saliva) y el aire (respiración).

1. La «palabra ordinaria» *(sɔ̀:sála)* no posee dibujo propio, mas sin embargo, está representada por las huellas de pata de mijo *(yù:*, especie más común) que se vierte fuera del pequeño reducto en donde se hallan las vasijas de los antepasados en la gran vivienda familiar [18]; dichos regueros de pasta, derramados a cada lado de la puerta, resbalan y se esparcen cual la palabra vacía; el mijo sencillo recuerda la cosecha, con la que esta relacionada.

2. La palabra de los gemelos y del comercio se simboliza mediante dos círculos iguales unidos por un eje, imagen de la equidad y de la igualdad en el intercambio. Este símbolo solo conlleva los tres primeras fases, siendo el *t'ǒy* la cúpula doble de una vasija que representa a los gemelos en el santuario familiar [19]. Los croquis se realizan sobre el suelo del *kaɲá:* de los antepasados, y las cúpulas se colocan sobre estos últimos [20]. La pasta que se emplea está hecha a base de mijo *yù:* y de arroz, cual la que se vierte en señal de sacrificio, dentro de las vasijas de barro de gemelos [21].

3. La «mala palabra de Amma Sérou» está relacionada con la fragua; su representación (Fig. 9) la fragua interior que fabrica la palabra dentro del cuerpo humano. Cada año el herrero ejecuta el dibujo sucesivamente, cuando acontece el sacrificio de la fragua: las tres primeras fases en su vivienda y la última en la propia herrería [22]. Ponen de relieve los principales órganos empleados en la producción de la palabra: el corazón (elemento fuego «hogar»

[18] Este reducto *(kaɲá:)* consagrado a los antepasados *(vagéũ*, «los que están lejos») da a la terraza; pertenece al culto de los antepasados varones; las «mujeres muertas» *(yà:yìmũ)* poseen su culto en otro reducto, sito en la planta baja.

[19] Acerca de esta cúpula, *(vonóy)* ver M. Griaule, *Dieu d'eau* p. 237. Acerca del culto particular que se le brinda a los gemelos, ver G. Dieterlen. *Les Ames*, p. 157 y ss.

[20] Acerca de este *kaɲá:*, ver p. 145, nota 70. Cuando los dibujos estén cubiertos por las vasijas, se vuelven a trazar.

[21] Normalmente, no debe ponerse pasta de arroz sobre el suelo ya que es planta de agua. Mas en esta ocasión, la tierra que soporta las vasijas de barro de los gemelos está relacionada simbólicamente con «la tierra del estanque».

[22] El herrero posee en su casa un altar de lo más secreto, llamado *irunɛ gɛ́:lu*, «material del herrero».

de la fragua de palabras); los pulmones (elemento aire, «soplete» de la fragua); las clavículas (depósito de agua: se enfría el hierro sumergiéndolo en el agua). La cabeza representa la tierra, cuarto elemento necesario para la formación del verbo (la cabeza es la que da «sentido» a las palabras; y el hierro, una vez enfriado, se frota con tierra húmeda [23].

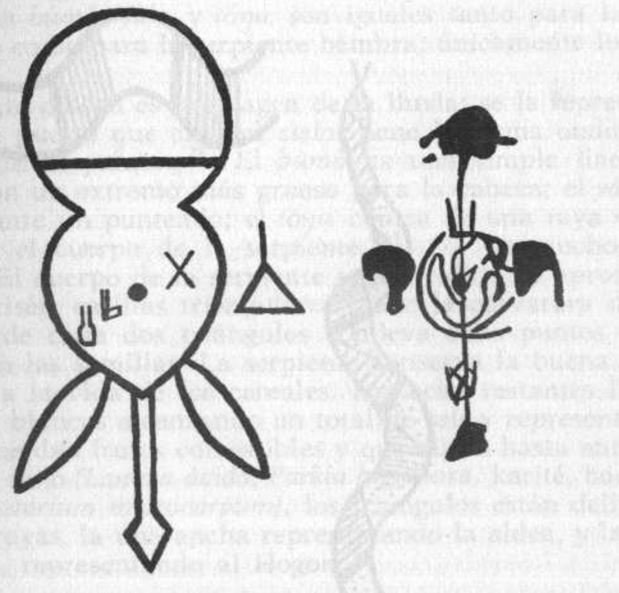


Fig. 9.

La fragua de palabras. A la izquierda, visión de Ambara; a la derecha, versión de Manda. (Ambos dibujos corresponden a la fase *t'ǒy)*.

Sobre el dibujo completo *(t'ǒy)* figuran asimismo, dentro del cuerpo del hombre, las herramientas de la fragua: son de izquierda a derecha, la masa (representada por el bazo, puesto que éste «choca» contra el estómago), el martillo (representado por *kɔ̀lɔ jà: bɔ́lɔru*, la parte más gruesa del intestino que está encorvada como él; se encarga de «repartir los alimentos» dando así ímpetu a las articulaciones, confiriendo al hombre la fuerza de hablar) [24]; el yunque (imagen del hígado, que tan importante pa-

[23] A tal efecto se utiliza gres desmenuzable *(àsɛ́gɛrɛn)*. Con ello se rodea los trozos de hierro que se ponen al rojo, golpeándolos luego con un martillo para soldarlos.

[24] El herrero golpea primero el hierro con la maza y acaba con el martillo para alisarlo:

pel desempeña en el caracter afectivo de la palabra); finalmente la pinza (que recuerda la campanilla que «agarra» la palabra al pasar, cual la pinza agarra el hierro candente). La azada acabada está representada en la parte externa del hombre, análoga a la palabra expresada que actúa independientemente del sujeto parlante [25].

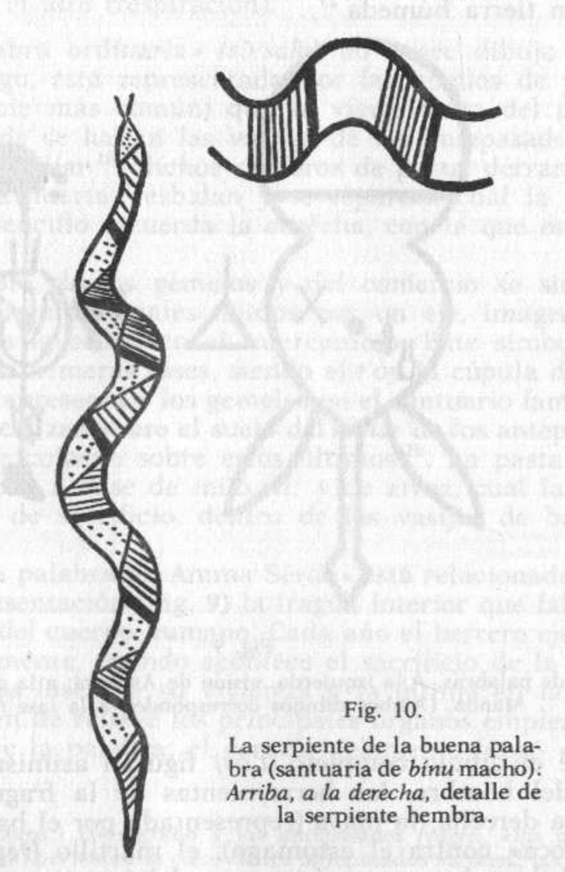


Fig. 10.

La serpiente de la buena palabra (santuaria de *bínu* macho): *Arriba, a la derecha,* detalle de la serpiente hembra.

4. El «dibujo de la buena palabra» (Fig. 10) se halla sobre la fachada exterior del santuario de *bínu;* tiene forma de serpiente, y es distinto según se trata de un *bínu* macho (serpiente macho, vertical, colocada a la derecha de la puerta y adornada con dibujos triangulares) o hembra (serpiente hembra, horizontal, a la izquierda de la puerta y adornada con dibujos cuadrados). El

[25] La imagen de los pulmones y del corazón sobre el *t'ōy* puede también interpretarse como un sexo masculino.

dibujo se renueva cada diez años, pasando sucesivamente por las cuatro fases [26]; por cuanto respecta a la serpiente hembra, se baja cada vez un poco más, mas para el macho se desplaza el dibujo hacia la derecha. El momento de ejecución corresponde a la fiesta de la siembra, antes de que se prepare la cerveza y antes de saludar a los suegros con la flauta [27].

Las formas *búmō, yàla* y *tóŋu* son iguales tanto para la serpiente macho como para la serpiente hembra; únicamente los *t'ōy* son distintos.

La serpiente macho es la imagen de la lluvia; se la representa verticalmente puesto que cae del cielo; tiene la forma ondulante del agua y de la palabra [28]. El *bùmō* es una simple línea de espiguillas con un extremo más grueso para la cabeza; el *yàla* se realiza mediante un punteado; el *tóŋu* consta de una raya doble especificando el cuerpo de la serpiente. El *t'ōy* es mucho más complicado. El cuerpo de la serpiente está dividido en aproximadamente dieciséis casillas triangulares (dado la curvatura de las líneas). Uno de cada dos triángulos conlleva ocho puntos blancos [29] que son las semillas. La serpiente conserva la buena palabra, merced a la vida de los cereales. Los ocho restantes llevan líneas finas y blancas alcanzando un total de seis y representando los árboles que dan frutos comestibles y que duran hasta antes de la cosecha de mijo *(Lannea ácida, Parkia biglobosa,* karité, baobab, tamarindo, *Detarium microcarpum),* los triangulos están delimitados por dos rayas, la una ancha representando la aldea, y la otra más estrecha, representando al Hogon [30].

[26] El anterior sacerdote de Yébéné tuvo el *búmō* y el *yàla;* nuestro amigo Yébéné ordenó trazar el *tòŋu* y el *t'ōy.* Cuando muere un sacerdote totémico hay que aguardar a que un nuevo candidato «entre en crisis» y empiece a buscar el *dúgoy* oculto. Mientras tanto el patriarca se encarga de vigilar el santuario. Esta cifra de 10 años corresponde a los ocho antepasados y a los dos Nommo. Para realizar el dibujo se cuentan los años haciendo nudos en una guita: Se le explica al hijo del sacerdote (o a su hermano) el orden de los dibujos para que éste a su vez pueda interpretarlo en el supuesto de que desapareciera el sacerdote. Mientras el puesto queda vacante, no se dibuja.

[27] Estos saludos dirigidos a los suegros suponen un rito de fecundidad; celebran la resurrección de la Tierra y su finalidad es conseguir el nacimiento de un hijo para la pareja. Así pues, la renovación de los dibujos ha lugar entre la preparación de la cerveza (que da el *ŋámá* a las palabras) y el juego de la flauta (cuyo *ŋáma* se halla en la «buena palabra» de las serpientes).

[28] Ver *supra,* p. 75.

[29] Efectivamente, la pasta con la que se trazan los dibujos posee un color blanco, que resalta sobre el fondo gris-ocre del adobe.

[30] El sacerdote totémico está estrechamente relacionado con el Hogon, cual el agua con la tierra; es él quien ejecuta el sacrificio del Hogon, quien le rapa la cabeza, etc. Las ocho aldeas principales representadas sobre la serpiente son las del

La serpiente hembra es idéntica, pero sus manchas son cuadradas y simbolizan los campos, además de los anteriores significados (los campos, al ser cuadrados, no pueden representarse mediante triángulo). Nos encontramos aquí con el consabido símbolo sexual de los números 3 y 4.

La lengua hendida de dichas serpientes recuerda una espiga doble de mijo *(yù:jiŋɛ́*, «mijo gemelo», o *jày kílu*, «hendido, roto»), imagen de doble fecundidad[31]. Las serpientes de agua *(dì:yùguru)* están relacionadas con las semillas y la lluvia. El macho lleva la cabeza dirigida hacia el cielo, puesto que es «el camino de la lluvia que cae»; solicita la lluvia a Nommo, se la traga, la expulsa por el rabo y la introduce en la tierra; la lluvia cae haciendo eses como él; su cabeza es el cielo y su rabo[32] la tierra. La serpiente hembra supone la arroyada de las aguas sobre la tierra, así como la mujer que recibe la semilla del hombre.

Además de este significado global referente a la lluvia y a las semillas, ambas serpientes recuerdan la «buena palabra» *(sɔ̀:ɛ̀du)*, la que fecunda y la que precisamente no puede separarse de la lluvia y de las semillas. Es, asimismo, una palabra musical y opinan que los instrumentos musicales se hallan simbólicamente en la imagen de las serpientes; primero los tambores, relacionados con los antepasados[33]; las trompas, visibles en las sinuosidades del cuerpo de los reptiles; finalmente las flautas, siendo éstas serpientes a su vez. Los dibujos, al ejecutarse fuera del santuario, suponen la representación visible de dichos instrumentos para todos los hombres, cuando tocan en la aldea; así pues la «buena palabra» representada es la palabra exteriorizada.

El trazado de semejantes dibujos renueva la fuerza vital de la «buena palabra», le facilita agua y las semillas necesarias para

Kani Goguna, Ogol, Iréli, Ibi, Banani, Nini, Kundu, Yugo, pilu; si se las une mediante una línea, se obtiene efectivamente el dibujo de una serpiente cuya cabeza está en Kani (aldea que, según la tradición, recibió el más anciano Hogon de la tribu Dyon, cuando sobrevino el .reparto del Lébé»/ver. G. Dieterlen, *Les Ames*, p. 25). Semejante interpretación resulta válida para una zona limitada. La serpiente camina hacia el Oeste cual los dogon cuando llegan al acantilado; es la imagen de la expansión del Lébé al tiempo que la de las familias dogon. Cada una de estas ocho aldeas posee el instrumento llamado *ɔ́gɔ burú*, «Trompa del Hogon»; son los únicos de entre los Dyon. La cabeza de la serpiente representada sobre el santuario, plasma la aldea de Kani (mancha negra) y al antepasado Amma Sérou; el rabo es la aldea de Yugo pilu (mancha blanca) y la mujer de Dyoungou Sérou.

[31] Se sacrifican sobre el altar de Amma. El mijo da espigas gemelas mientras que el sorgo hembra *(ɔ̀mɛyà)* da «hijos numerosos» *(vúlu)*. Aquí se representa el mijo debido a los gemelos, aunque el sorgo sea la «madre» de todas las semillas.

[32] Resulta prácticamente inútil reseñar el simbolismo sexual.

[33] Acerca de estos tambores, ver M. Griaule, *Symbolisme des tambours soudanais.*

vivir. Aumenta, asimismo, la «voz» de los instrumentos de música, y en particular la del tambor que se lleva debajo del brazo *(gombòy)*[34] Puesto que los tambores son «la voz de los antepasados», la imagen de las serpientes les brinda el *ŋàma* de los antepasados, representado, asimismo, por las serpientes[35]. Esta creencia explica el rito consistente en dejar que el *gombòy* toque el dibujo antes de colgarlo en el santuario, la víspera del sacrificio ofrecido al *bínu;* la piel superior[36] se coloca contra la cabeza de la serpiente que le comunica su *ŋàma* mediante su lengua hendida; la fuerza penetra en el tambor por la pequeña mancha blanca sita en el centro de la piel, debido al roce del palillo, y que llaman «ojo del tambor» *(bòy gíru)* aunque en realidad sea su «boca»[37]; se aloja dentro de la caja, en la capa de tierra roja *(baná)*, de huevo de gallina y de agua, que representa la «sangre». Por lo tanto, la voz del tambor transmitirá la «buena palabra» al mundo; se la comunicarán, asimismo, a los demás tambores, puesto que el *gombòy* tocará el primero en la orquesta[38].

Las imágenes de las serpientes de la «buena palabra» se pintan a base de pasta de «mijo blanco» y de «arroz negro»; el pincel es una espiga de mijo malo, sin semillas *(áni yèŋe)* o el interior de una rama de mijo desprovista de la corteza *(kéru bɔ́nu*, «médula de la rama»). Su ejecución ha de ser muy ligera; las líneas han de trazarse sin apoyar para «no obstaculizar la respiración de la serpiente» y para que ésta pueda enviar su fuerza vital al futuro mijo y a las palabras[39].

5. La «palabra de las confidencias» y del tejido, está representada por el granero de algodón, granero que consta de ocho compartimientos pertenecientes sobre todo a la mujer[40]. En la inter-

[34] El posee la voz más «alta» (ver *infra*, «La palabra y la expresión musical, p. 537).

[35] Para que la «voz» de Nommo pueda añadirse a la de los antepasados, han de tocar unas campanillas *gáŋana*. Cuando se toca el *gombòy* únicamente durante el sacrificio del *bínu*, su voz es la del Binou Sérou convertido en serpiente. Sabemos además, que las grandes serpientes son imágenes de los antepasados y de la resurrección.

[36] La que representa el cielo y sobre la cual golpean; a tal efecto se escoge la piel que más retumbe.

[37] Acerca del simbolismo antropomórfico de los instrumentos, ver *infra*, IV, II.

[38] Toca la parte de *tólɔ* que es hembra, ver *infra*. «La palabra y la expresión musical», p. 586.

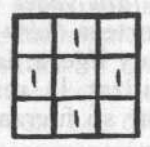
[39] Estos dibujos de la «cosa deslizante» *(kidé búmō t'ōy)* han de completarse mediante la representación de la serpiente realizada en la casa del Hogon y que se refiere a la palabra no expresa (el pensamiento), a la tierra cubierta de vegetación tras su fecundidad, y a los instrumentos musicales en reposo.

[40] El número 8 es femenino (2 por 4); en principio, el granero del hombre tiene 7 casilleros (a veces 8, mas es contrario a la antigua regla).

sección de los tabiques de los compartimientos inferiores, se fabrica un pequeño recipiente con tierra mojada (o bien se introduce una vasija pequeña en la tierra); la mujer guarda en él sus joyas, colocando encima la cesta en la que guardará el algodón para hilar. Al granero se le llama «granero de la mujer» *(yà:gùyɔ)* mete en él no solo el algodón, sino también la parte de cereales que le da su marido. El algodón es femenino cual la palabra del tejido[41].

«La fundación del granero de la mujer es como la palabra del tejido»[42]. Cuando se trazan los cimientos del granero, se mide su ubicación mediante una rama y se colocan las tres filas de piedras que constituyen la base (es el *búmō);* luego se instalan unos largueros de madera *(yàla)* y pequeños trozos de leña junto con ramajes sujetados por un pedazo de madera más grueso *(toŋu);* una vez terminado, el granero constituye el *t'ōy*.

Sin embargo, existe, asimismo, una representación gráfica de dicha «palabra»; se trata del dibujo del algodonal, realizado sobre el suelo del granero, en los cuatro casilleros inferiores. El que el dibujo vaya progresando corresponde a la preparación del campo y a la siembra.



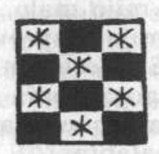


Fig. 11.
El algodonal (palabra de confidencia). El *tónu (va a la izquierda)* señala la germinación de las semillas, y el *t'ōy* las plantas de algodón que han brotado ya.

Los dibujos son blancos y negros. En el algodonal se siembra cada dos cuadros[43], para que la semilla tenga bastante agua; el negro representa aquí el agua (y la purificación)[44]; se utiliza el carbón de leña. El blanco equivale a la tierra; en este caso se

[41] El hombre y la mujer cultivan juntos el algodón; el campo pertenece a su marido; una vez cosechado el algodón, éste se transforma en propiedad de la mujer. Ella lo hila y el hombre teje (o hace tejer) el hilo, coge la parte de tejido que le corresponde para su ropa y la de sus hijos y le da el resto a su mujer para ella y para sus hijas.

[42] *yà: na gùyɔ tɛ̀ sɔ̀: mɛ̀nu aŋáy.*

[43] Los campos dogon constan de tableros a cuadros rodeados de montículos de tierra destinados a retener el agua.

[44] Las nubes de lluvia son negras; el agua que se ha utilizado para lavar está sucia y negra; el carbón sirve para purificar las palabras.

obtiene con ceniza de madera mezclada con agua, en lugar de la pasta de mijo. De hecho, dicha ceniza recuerda la que emplea la hilandera en la punta de sus dedos para tornarlos más suaves, y la que se mezcla junto con el mijo en los graneros para protegerlo de los insectos. El *tóŋu* lleva 9 cuadros y el *t'ōy* 12, porque está completo. 9 equivale a la cifra de las ocho semillas más el calabacino donde se hallan insertas; 12 representa las ocho semillas más la acedera, el algodón y el sésamo[45].

La «palabra» está representada por las semillas de algodón que germinan; hemos podido observar que la germinación de una semilla es la imagen de la palabra en vías de formación[46]. Las pequeñas líneas gravadas sobre la canilla de barro cocido evoca, asimismo, la palabra del hilado; se trazan dos o cuatro líneas circulares representando los hilos así como la palabra acabada y «enroscada».

6. La «palabra venidera del sacerdote» (Fig. 12) figura en el santuario totémico, sobre la pared del fondo, frente a la puerta. De hecho el interior del santuario está en contacto con el interior del cuerpo; ahora bien, se trata de una palabra intuitiva y secreta. El dibujo se renueva cada veinticuatro años (cifra correspondiente al conjunto de la creación), con ocasión del *búlu*, como todos los demás dibujos del santuario; las cuatro formas se elaboran según el ciclo habitual y anualmente hacen un nudo en una cuerda para calcular la duración[47]. La pasta utilizada está hecha a base de arroz negro y de mijo pequeño, como ocurre con todos los dibujos «vivos» de Nommo, y el pincel es una panícula de mijo.

El sacerdote está representado con la boca abierta para la palabra[48], con su indumentaria (gorro y sandalias) y rodeado por su *dúgoy*, símbolo visible de su vocación y del ratón[49], animal que

[45] Acerca del uso de dichas plantas en la alimentación, véase G. Dieterlen y G. Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon.*

[46] El dibujo de «la siembra del algodón» *(nàmu tɔ́y sɔ̀: t'ōy)* o «del algodonal» *(nàmu minɛ t'ōy)* corresponde a una manta llamada «algodonal» *(jèŋu nàmu mínɛ)* perteneciente a los sacerdotes de *bínu* hembras; es negra (añil) y blanca,con los mismos signos representando las plantas de algodón. Acerca de la «palabra que está en la tela».

[47] Durante nuestra encuesta, era el *t'ōy* el que se hallaba en el santuario de Yébéné; éste comentaba con un humor un tanto triste, que su sucesor reanudaría la serie.

[48] Y no en broma, tal y como podría creerse al ver el dibujo de Ambara; el sacerdote jamás se ríe durante el *búlu;* es algo muy serio para él.

[49] El ratón sale de noche y se dirige hacia la mesa de adivinación después del zorro; pisotea sus huellas como si deseara «practicar la adivinación a su vez». También aludimos a su relación simbólica con el sacerdote: conserva sus «semillas» en sus carrilladas al igual que el sacerdote «conserva» los principios espirituales del mijo.

representa su palabra adivinatoria. Dicha representación consta de seis elementos: ratón, *dúgoy*, sacerdote, gorro, dos sandalias. La palabra «sale» por el agujero superior del *dúgoy* (recordemos que se trata de una perla o de una piedra de eigris perforada), por la boca del sacerdote y por las barbas del ratón (computan seis asimismo).

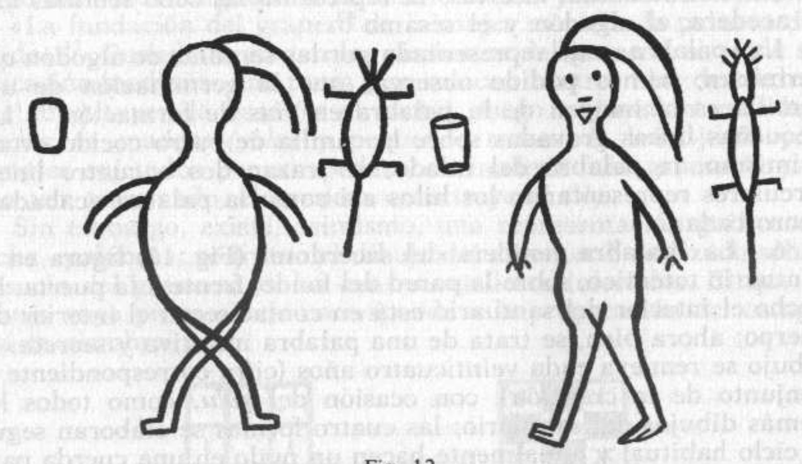


Fig. 12.

El sacerdote totémico, su *dúgoy* y su ratón.
(Fase *tòŋu* y *t'ōy*).

7. La «palabra del tejido» (Fig. 13) está representada por un telar dibujado bajo el altar del tejedor. Las cuatro formas correlativas del dibujo están distribuidas de la siguiente forma: un tejedor, al establecerse, «coloca» su altar luego de trazar bajo su ubicación, el *búmō* (al Norte); si un novato le invita a su casa para que le enseñe el oficio, le muestra cómo ha de «colocar» su altar y cómo ha de dibujar el *yàla* (al Sur); un tercero hará el *tòŋu* (al Oeste) y un cuarto el *t'ōy* (al Este). Así es como se transmite la «palabra» de artesano en artesano. Las pastas utilizadas son distintas en cada caso: arroz negro para el *búmō*, (es varón y representa el elemento agua); sorgo *ɛ̀mɛ yà* para el *yàla* (es hembra y representa el fuego que forma al niño dentro del seno materno); arroz blanco para el *tóŋu* (varón; elemento aire: respira); arroz rojo para el *t'ōy* (lo que ha «salido» en el mundo es un tanto impuro; hembra; tierra).

Todos los detalles del telar, símbolo del mecanismo de la palabra, están reproducidos sobre el dibujo. El verbo «sale» por la

parte superior del croquis, junto con los hilos del tejido; la lanzadera representa la lengua.

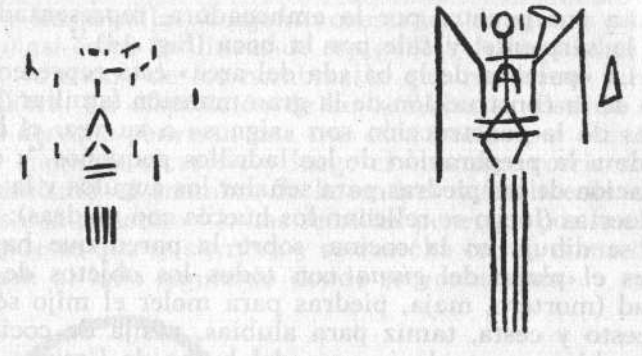


Fig. 13.

Primera y última fases del dibujo de la «palabra del tejido».

8. La «palabra de justicia de los ancianos» no está representada en la zona de Sanga; los pilares de los *tógu nà* son de piedra y no admiten bien los dibujos. Mas en la llanura son de madera, según antigua costumbre y esculpidos a base de representaciones de antepasados, hombres y mujeres; una figura por pilar [50].



Fig. 14.

La «palabra de justicia de Lébé Sérou» representada por una serpiente, imagen de la trompa del Hogon (fase acabada).

9. La «palabra de justicia de Lébé Sérou» se representa mediante la trompa del Hogon, *ɔ́gɔ burú*, instrumento de primera importancia ritual. Es la voz del propio Hogon, por lo tanto, de la Tierra; se toca una vez al año en el *búlu*, y excepcionalmente para llamar al orden a un hombre que se niega a aceptar las decisio-

[50] En la antigüedad se representaba la unión sexual, el cocodrilo (recadero de Nommo), la serpiente (resurrección de los antepasados), etc. tal y como aún puede observarse sobre el *tógu nà* de Birga. Se cuenta que al principio de todo, las mujeres podían acudir al *tógu nà;* fue tras la aparición de la muerte, cuando decidieron separar a los hombres y a las mujeres.

nes del Hogon, transmitidas por los siete ancianos que lo atienden. El dibujo tiene forma de serpiente, al igual que la trompa; se traza sobre la tarima del Hogon, cada tres años, cuando llega el *búlu*[51]. La voz penetra por la embocadura, representada por la cola de la serpiente, y sale por la boca (Fig. 14)[52].

10. La «palabra de la bajada del arca» está representada por el pleno de la construcción de la gran mansión familiar *(gínna)*[53]. Las fases de la construcción son «signos» a su vez: el *búmō* corresponde a la preparación de los ladrillos pequeños[54]; el *yàla*, a la colocación de las piedras para señalar los ángulos y la situación de las puertas (luego se rellenan los huecos con piedras); de hecho el *tóŋu* se dibuja en la cocina, sobre la pared que hay tras el fogón; es el plano del *gínna* con todos los objetos de primera necesidad (mortero, maja, piedras para moler el mijo seco y húmedo, cesto y cesta, tamiz para alubias, vasija de cocina, *mouvette);* también consta la imagen del bulbo de *Urginea altissima* Baker *(nɔ̀ŋo)* empotrado en la pared tras el fogón y que simboliza la vida del hogar[55]; dicho plano se realiza con harina de mijo mezclada con *sá dì:*, agua en la que se han dejado macerar frutos de *Lannea ácida;* esta bebida muy azucarada es un testimonio de dulzura y felicidad, de «casa dulce» como se dice en dogon *(gínu ɛ̀:lu)*. Finalmente el *t'ǒy* está representado por la propia casa, totalmente terminada.

11. La «palabra de la imposición de los hombres al niño» (Fig. 15) consta en el santuario totémico, sobre la fachada, entre los dos nichos de la parte superior[56]. La pintura se renueva cada tres años (supremacía del hijo varón) según el consabido ciclo; el conjunto de las cuatro fases sucesivas representa el niño completo,

[51] El Hogon es un hombre, pero tiene un lado femenino puesto que representa la Tierra (al parecer, la serpiente se presenta por las noches para «lamerlo»). Su mujer cocina para él pero no duerme en su casa (si procede de la misma aldea ha de marcharse definitivamente cuando su marido se convierte en Hogon). Ya no hay mujer y por consiguiente no hay relaciones sexuales; además es muy anciano y su vejez es el símbolo de la propia antigüedad de la tierra. La trompa representa su autoridad como jefe religioso, en este caso sale ganando el aspecto varonil, de ahí el plazo de tres años para la refección del dibujo.

[52] Se trata de una serpiente distinta a la que representa la flauta.

[53] Ver M. Griaule: *L'Image du monde;* G. Calame-Griaule: *Notes sur l'habitation*, p. 478. El arca es la propia «casa grande»; los pequeños graneros superiores son como «los agujeros en donde se hallaban los antepasados».

[54] Mucha gente no los colocan muy bien; esto provoca una especie de línea ondulada de la «huella» de una serpiente.

[55] Ver nuestras «Notas sobre el habitat», p. 527 y ss.

[56] Acerca del significado de dichos nichos, ver M. Griaule, *Dieu d'eau*, p. 125.

desde su concepción a su nacimiento, y tras haber recibido sus cuatro nombres.

El niño se representa con sus clavículas, en las que constan los nombres y las semillas (conjunto constando de cuatro puntitos a cada lado) así como las líneas de espiguillas de la palabra, puesto que es la «dación» de los nombres la que realmente le confiere dicha palabra. La disposición de las semillas es distinta en cada lado; a la derecha penetran una tras otra (recibe por orden cronológico, el «nombre secreto», y luego el «nombre corriente», se le otorga asimismo, el «nombre de la madre» y finalmente el «nombre de los compañeros»[57]). Las semillas penetran por la clavícula derecha, puesto que se siembra y se cosecha con la mano derecha; luego pasan al lado izquierdo donde se «conservan».

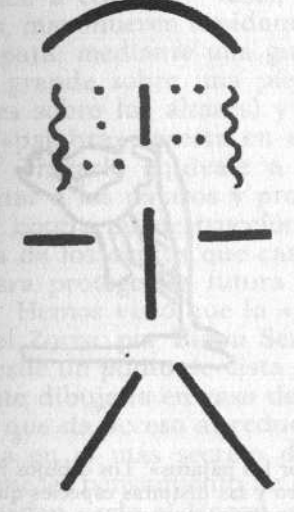


Fig. 15.
Imposición de los nombres al niño (Primera fase del dibujo).

12. El croquis de la «palabra de la ingestión del mijo de Amma por los pájaros» representa un ave picoteando el mijo. Se traza anualmente en el *búlu* (puesto que por desgracia para el agricultor, los pájaros regresan cada año y se comen su cosecha) sobre la fachada del santuario; los materiales utilizados son la pasta del mijo y de arroz negro, así como la panícula de mijo (Fig. 16).

El pájaro pone sus huevos antes de que madure el mijo; luego nace el avecilla mas aún no puede volar; más adelante le crecen

[57] Ver *infra*, III, III.

las plumas y aprende a volar; finalmente come mijo. Estas cuatro fases corresponden a las de la madurez del mijo: formación de las espigas; semillas aún tiernas y llenas de «leche» que la madre pájaro va a buscar para sus crías; endurecimiento de las semillas y madurez.

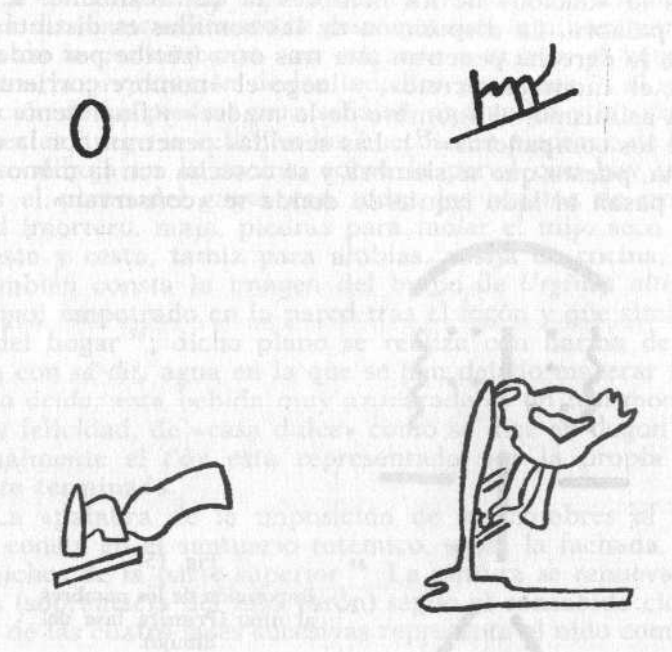


Fig. 16.

Palabra de «la ingestión del mijo de Amma por los pájaros». Los dibujos muestran tanto el crecimiento de mijo como el del pájaro y las distintas especies que se van sucediendo para saquear los campos.

Detalladamente, el *búmɔ̃* representa un huevo (se trata de un huevo de perdiz o de una perdiz de mar, que se dedica a comer la siembra del mijo). El *yàla* representa una silueta de ave difuminada (el ave llamada *pilé pilé)* comiéndose las semillas apenas formadas. El *tòŋu* es el *góro lìɛ*, que la emprende con las semillas ya maduras pero que aún están tiernas. Finalmente el *t'ɔ̄y* dibuja claramente un pájaro con pico, patas, cola y molleja, picoteando las semillas sobre una espiga bien formada; se trata del *sakó*, especie de loro que parte las ramas con su peso y que se come toda la espiga, salvo la panícula (es el más grueso y

el mayor destructor de todos los pájaros comedores de semillas) [58].

Los niños, al ser los dueños de esta «palabra», puesto que son ellos quienes protegen los campos contra los pájaros, merced a su canto, juegan a un juego llamado *sasá: yɔ̀gɔrɔ,* «juego del pájaro», evocando las cuatro fases gráficas y las cuatro aves comedoras de mijo; empiezan por rascar la tierra (ave que picotea la siembra), luego, cada cual agarra a un compañero y lo sacude cual si se tratara de una rama de mijo, haciendo ademán de chuparle la «leche» de las semillas; acto seguido le arranca las semillas a su prisionero; finalmente lo tumba y salta sobre él a pie juntillas, imitando así al voluminoso pájaro que rompe las ramas bajo su peso. La caza y la cocina infantiles evocan, asimismo, las cuatro fases del desarrollo del ave gastadora: sacan los huevos del nido y los ponen a cocer (1.ª fase); capturan a las avecillas e intentan criarlas, mas mueren rápidamente, atan al pájaro algo más grande por la pata, mediante una guita (3.ª fase); finalmente degollan al pájaro grande sobre una piedra (imitando los sacrificios de los hombres sobre los altares) y lo asan.

La «palabra» inserta en el dibujo se halla en la molleja del pájaro. Trazarlo equivale a cantar el canto de los niños para ahuyentar a los pájaros y proteger los campos del sacerdote totémico [59] contra su destrucción. Significa, asimismo, garantizar la eficacia de los cantos que cantarán los niños durante el siguiente año, para proteger la futura cosecha.

13. Hemos visto que la «palabra del trazado de la bajada del arca del Zorro, por Binou Sérou», correspondía a la palabra interior; desde un punto de vista gráfico, (Fig. 17), su equivalente es la serpiente dibujada en casa del Lébé *(lèbɛ gínu)*, a la derecha de la puerta que da acceso al reducto *(kaɲa:);* dicho dibujo es secreto y se halla en el más secreto de los santuarios, el de la Tierra, al igual que el pensamiento se halla en el secreto de los corazones; solo pueden verlo el Hogon, su sacrificador y dibujante, así como el sacerdote (en cambio la serpiente del *bínu*, que representa la «buena palabra» y la lluvia, resulta visible para todos) [60]. Es,

[58] El ave *dorìɔ* no se representa aquí; no ataca los campos de mijo, sino que se come el mijo germinado para la elaboración de la cerveza; se alimenta de fonio y de semillas de hierbas.

[59] Se supone que las aves respetan el campo del sacerdote merced a dicho dibujo; dicen que «este campo no necesita guardianes».

[60] Ni tan siquiera nuestros informadores recordaban dicha relación; primero nos dijeron que la «palabra interior» no poseía representación alguna; fue al volver a consultar documentos del año anterior, cuando comprobamos la existencia de la oposición entre serpiente visible e invisible, instrumentos musicales en acción o en reposo ,etc.

asimismo, la «voz» de los instrumentos musicales en reposo, conservados en casa de su propietario o en el *gínna*[61]: tambores, trompetas y flautas. El vínculo entre el Hogon y éste último instrumento es particularmente estrecho. Incluso la flauta es una serpiente y representa el instrumento merced al cual, y según el rito, Binou Sérou (Nommo, el agua) resucitó a su hermano Lébé Sérou (la Tierra, muerta durante la sequía). La serpiente Lébé, al pasearse por los campos, purifica el mijo y le otorga su *náma* que procede de su respiración: incluso la huella de sus pisadas resulta purificadora. El signo de la serpiente es la representación de su caminar. Dibujarlo supone dar fuerza vital al mijo que se conserva en el santuario y que será lanzada desde lo alto de los arriates al *búlu*, por el sacerdote y el Hogon.

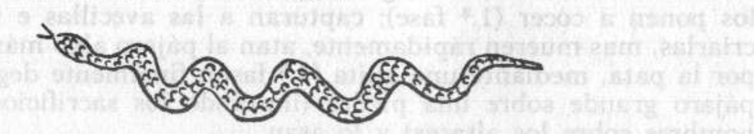


Fig. 17.
La serpiente de la «palabra interior».

Incluso las ocho aldeas (ver. p. 226) se representan sobre dicha serpiente, junto con sus Hogons y sus ocho antepasados; en su origen, únicamente estas ocho aldeas tenían derecho a las flautas, aunque desde entonces éstas se hayan propagado por doquier. Antes, solo podían resucitar al Lébé al son de las flautas, cuando llegaba el *búlu*.

Dicha serpiente es horizontal cual la tierra, su cabeza gira hacia el Norte puesto que la creación procede del Norte; no reclama la lluvia sino que la recibe de costado: de hecho procede del Este (la puerta del *kaɲà:* está situada de cara al Este). Recibe la lluvia lateralmente, al igual que la tierra la recibe sobre toda su superficie. Se la representa cubierta de escamas, imagen de las gotas de agua que bajan, mas también imagen de las semillas[62] y de la vegetación. Si la serpiente del *bínu* lleva consigo la imagen de las semillas y de los árboles en potencia, destinadas a ser

[61] Los tambores llamados *bòy dúnule* y *bòy nà* pertenecen pro indiviso a la gran familia y se guardan en el *gínna;* el patriarca se encarga de escoger el árbol en donde han de labrarse así como los hombres que han de hacer semejante trabajo. La familia paga a escote para comprar la piel y arreglar los instrumentos deteriorados. Los demás tambores corren por cuenta del que los toca.

[62] Yébéné dice que confunde las gotas de agua y las semillas; para él «significan exactamente lo mismo».

engendradas por la lluvia, la del Lébé carga con toda la vegetación terrestre; por este motivo no pueden contarse sus escamas, al igual que no puede uno pretender contar los árboles de la tierra. Su lengua hendida es una espiga de mijo partida en dos *(áma ki:lu,* «roca por Amma»[63], de aquellas que se emplean para hacer el caldo que se derrama en el altar *áma*, en señal de sacrificio.

Todos los propietarios de una flauta llevan sus instrumentos a casa del Lébé, al día siguiente de haber vuelto a trazar el dibujo (cuando viene el *búlu*, luego de preparar la cerveza); permanecen delante de la puerta y sujetan sus flautas con la mano derecha, y con la embocadura pegada al suelo. El Hogon que se halla dentro las bendice *(áma dùbɔ,* «bendición por Amma»[64]; sus palabras filtran en las flautas el *ɲàma* del dibujo de la serpiente que él mismo había «cogido», tocándolo con el centro de la palma de su mano derecha *(nùmɔ kíne,* «corazón de la mano»). A partir de ese instante, las flautas tocarán mejor y los jóvenes podrán ir a saludar a sus suegros al son de sus instrumentos, como lo requiere la costumbre del *búlu;* el *ɲáma* de la «palabra» penetra por la embocadura de la flauta y se «adhiere» al aceite de *Lannea ácida* que se halla dentro y que representa la «sangre» de la serpiente.

La pintura se ejecuta al igual que la de la serpiente sobre el santuario: misma pasta, mismos pinceles; téngase en cuenta que las tres primeras fases son iguales; únicamente los *t'õy* son distintos.

14. El dibujo de la «palabra de la instalación del altar *áma*» (Fig. 18) se realiza bajo el referido altar, en el momento de su fundación (se trata del que se encuentra en el patio del *gínna).* Es una especie de trébol de cuatro hojas que son las clavículas de Amma abiertas hacia los cuatro puntos cardinales, es decir la culminación de la creación[65]. La «palabra» que mana de él se dirige hacia los cuatro puntos del espacio, al igual que cuando muere el padre se envían mensajes a todas partes para avisar a los

[63] La espiga «gemela» está formada por dos espigas sobre el mismo tallo; dicen que la espiga «curva» es la más vieja, puesto que primero nacieron dos gemelos en uno solo (andróginos); asimismo, la serpiente del Lébé es más vieja que la del *bínu:* la lluvia llegó a la tierra cuando ésta ya existía.

[64] He aquí las palabras: «Es Amma quien le trae. Que el Lébé sea su compañero; que el padre *bínu* sea su compañero; que el quicio (del *gínna*, es decir los antepasados) sea su compañero. Que Amma deje caer la sal de la lluvia gota a gota, sobre su cabeza». Dicen que la serpiente Lébé es la que solicita la lluvia a la serpiente de Nommo; de hecho se le pide la lluvia al Lébé si tarda en llegar durante la siembra (se solicitó con anterioridad a la charca, mediante el rito llamado *úguru*. Cuando se ha sembrado, la lluvia se convierte en «asunto de la Tierra», por lo tanto del Lébé.

[65] Para más detalles, ver M. Griaule y G. Dieterlen, *Le Renard pâle.*

parientes (recuerdan que dicha «palabra» supone la de las últimas instrucciones de un moribumdo).

Los cuatro croquis se realizan a un tiempo, puesto que se colocará el altar encima; así pues, Amma creó el mundo de una vez para siempre y no cabe retoque alguno. El *búmō* está al norte, puesto que la creación procede del norte, el *yàla* al sur, el *tóŋu* al oeste y el *t'ōy* al este (puesto que todas las cosas buenas proceden del este»; lluvia, sol, luna, estrellas).

Todos tienen el mismo tamaño y todos se elaboran con la pasta de mijo y de arroz negro. Puede utilizarse este último porque se va a buscar arena del estanque para colocarla en la ubicación del altar (lo mismo ocurrirá cada vez que se le vuelva a revocar).

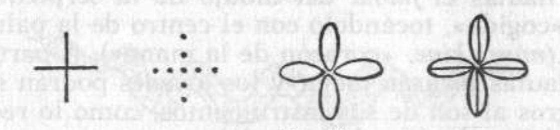


Fig. 18.

Las clavículas de Amma.

15. La «palabra de la cuenta» no posee representación gráfica alguna puesto que se cuenta en todas partes y por cualquier cosa. Los objetos utilizados para contar son, pues, el soporte simbólico de la «palabra». Al *búmō* le corresponde la cuerdecilla de fibras de *pɔ̀lɔ (Hibiscus cannabinus)* o de mimbre, en la que se practican unos nudos para contar los meses y los años. Los ancianos utilizan dicho calendario milenario, sobre todo, para calcular el período de sesenta años que separa dos *sígi* [66]. Es *s'ū diɲi: lúgu*, la «cuenta mediante los nudos de la cuerda».

El *yàla* está representado por pequeñas alineaciones de semillas de baobab *kùmuli:* que se colocan en el suelo por grupos de cinco (incluso se pueden emplear pequeños cantos); a esta forma de contar se la denomina *kùmuli:-le lúgu.*

El *tònu* se materializa mediante el rosario de semillas de *mɔ̀nɔ (Balanites aegyptiaca)* que los hombres utilizan para calcular; dicho rosario consta de 100 semillas; se trata de *dádu lúgu.*

La cuenta más completa resulta la de los cauris, corresponde al

[66] En realidad se trata de dos cuerdecillas que se utilizan para semejante cálculo. Se practica un nudo en cada extremo de la primera, alternativa y anualmente en cuanto se celebra el *sígi* anterior. La segunda tan solo cuenta los años durante los treinta anteriores a la ceremonia; se empieza al ver que «han encendido fuego en la cueva del Yougo» (ver M. Griaule, *Masques dogons,* p. 167 y ss.).

t'ōy. Se cuenta por grupos de cinco, luego por 10, 20, 40, 80. A dicha cuenta se la llama: *ké:lɛ lúgu.*

Estas fases equivalen a las que siguieron los primeros hombres en su búsqueda de la «palabra del cálculo».

16. La «palabra boca abajo» de Amma Sérou (Fig. 19), está representada en el *gínna,* sobre el suelo del *kaɲá:* de los antepasados. Es una figura compleja, puesto que la palabra de Amma Sérou se halla relacionada con otras palabras; el conjunto consta de todas las palabras que pueden provocar el nacimiento de los hijos.

Solo se efectúa el *t'ōy* [67], sobre el cual se colocan las vasijas de

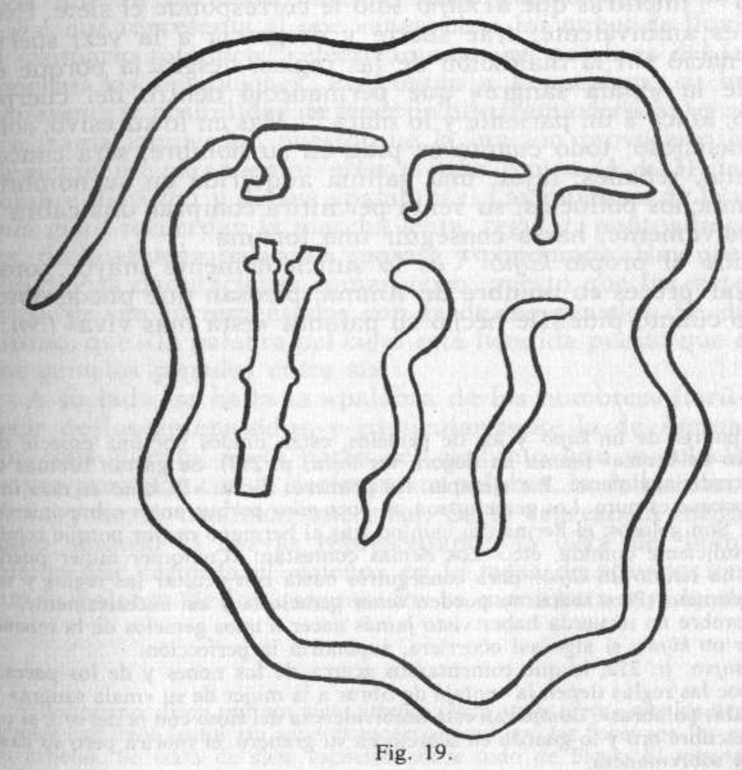


Fig. 19.

Dibujo de la «reunión de las cosas de antaño» señalando la palabra del *kúŋō*, la de los antepasados y la del zorro, rodeadas por la «palabra» de la tierra, con forma de la serpiente Lébé. El signo central (dibujo de la «palabra de los antepasados») es la palabra de ciencia de Amma Sérou.

[67] Por lo menos en la actualidad.

barro del *kúŋō.* El estudio de dicho símbolo gráfico nos fuerza a considerar ciertas particularidades del *kúŋō* y de los gemelos, puesto que en este caso su «palabra» se pone en tela de juicio.

Como ya apuntamos en repetidas ocasiones, el *kúŋō* equivale al hijo que nació sin que su madre hubiera vuelto a ver su menstruación, tras su último alumbramiento. Por lo tanto, se le considera el «gemelo» del niño que le precedió, pero en cierto modo es más «completo» que los verdaderos gemelos, puesto que estos últimos estuvieron precedidos por las reglas, lo cual les confiere un caracter ligeramente impuro [68]. No obstante, el nacimiento de gemelos sigue siendo el ideal y su número simbólico es el ocho, número perfecto [69], mientras que al *kúŋō* solo le corresponde el siete. Este último es ambivalente; trae suerte y desgracia a la vez; suerte porque nació sin la maldición de las reglas, desgracia porque el *ŋáma* de la «mala sangre» que permaneció dentro del cuerpo materno, ataca a un pariente y lo mata [70]. Mas en lo sucesivo, solo será beneficioso; todo cuanto se pida en su nombre, será concebido; mijo, rebaños, hijos: una gallina adquirida en su nombre, tendrá muchos polluelos, su venta permitirá comprar una cabra y así sucesivamente, hasta conseguir una fortuna [71].

Cuando el propio *kúŋō* [72] es lo suficientemente mayor como para alzar preces en nombre de Amma, piensan que puede obtener todo cuanto pide. De hecho su palabra «está más viva» *(ɔ́mɔ)*

---

[68] Los padres de un *kùŋō* y los de gemelos, están unidos por una especie de «parentesco de broma» *(mànu* en dogon; ver *infra,* p. 297). Se gastan bromas al respecto, tradicionalmente. Por ejemplo, los primeros dicen: «El *kúnō* es más importante porque es puro. Los gemelos son un poco *púru* porque antes sobrevinieron las reglas. Son golosos: el hermanito caminó tras el hermano mayor porque temía no tener suficiente comida, etc.» Los demás contestan: «Cualquier mujer puede decir que ha tenido un *kùŋō:* para conseguirlo basta con ocultar las reglas y no asistir al *pùnulu.* ¡Pero todos no pueden tener gemelos!» y así sucesivamente.

[69] El hombre no recuerda haber visto jamás nacer a unos gemelos de la misma forma que un *kùŋō;* si algo así ocurriera, supondría la perfección.

[70] Ver *supra,* p. 212, lo que comentamos acerca de los nones y de los pares.

[71] Ya que las reglas tienen la ventaja de librar a la mujer de su «mala sangre» y de sus «malas palabras». Comparan esta ambivalencia del *kùŋō* con la del oro; si un hombre descubre oro y lo guarda en secreto en su granero, él morirá pero su casa prosperará sobremanera.

[72] El *kùŋō* favorece el comercio; cuando uno va al mercado, pronuncia las siguientes palabras: «Que el *kùŋō* entre delante de mí» *(kùŋō gíru ma-nɛ yò)* es decir: «que las palabras del *kùŋō* (cuyo dibujo y vasijas se hallan en el *gínna)* me ayuden a ganar dinero o a comprar lo que deseo». Cuando se está mediando un acto comercial importante, se pronuncia esta fórmula a la puerta del *gínna,* tocando el suelo. Si el padre de un *kùŋō* omite practicar sacrificios sobre las vasijas de éste, se torna pobre, deja de poseer mijo y ninguna mujer desea ya casarse con su hijo.

que la de todos los demás, incluso gemelos [73]. Estos están convencidos de que todo cuanto poseen se multiplicará, de que prosperarán su comercio y sus cultivos, mas no están seguros de obtener todo cuanto solicitan, puesto que su palabra es ligeramente «impura». Por el contrario, la palabra del *kúŋō* «atrae» hacia ella todo cuanto solicita, cual un gancho. Así pues, al ofrecer libaciones de mijo de arroz y de cerveza sin fermentar, sobre sus vasijas de barro, pide hijos para sí y los obtiene; mediante sus ofrendas fortalece el dibujo de su «palabra» que se halla bajo las vasijas y vuelve a darle la fuerza vital que incremente su eficacia.

Sus «site palabras» [74] están representadas por una escalera hendida que va haciendo muescas *(bílu)* coronada por un gancho *(gɔ́bɔ)* que representa al que «engancha» las nubes de lluvia sobre el santuario totémico [75] efectivamente, las palabras del *kúŋō* enganchan las bendiciones. En cuanto a la escalera, su horquilla representa la posibilidad de tener un hijo (rama derecha) o una hembra (rama izquierda), puesto que la oración provocará indefectiblemente un nacimiento; niña y niño juntos (4 + 3) dan siete, nombre del *kúŋō* y de sus «palabras». Las muescas de la escalera *(bílu gídu)* recuerdan la marcha lenta, regular, puntuada con pautas, de la «buena palabra», sensata y ponderada. Hay que añadir que dichas ondulaciones suman ocho, puesto que las siete «palabras» se ven incrementadas con la de los gemelos. Se dice, asimismo, que «la palabra del *kúŋō* está hendida puesto que es como dos gemelos pegados entre sí».

A su lado, se halla la «palabra de los hombres» *(ineũ sɔ̀:),* es decir de los antepasados, y particularmente la de Amma Sérou; por consiguiente, es la parte del conjunto que se relaciona con mayor precisión con la decimosexta palabra, la de las oraciones al *gínna* y de la tradición ancestral. Se la representa mediante un signo sinuoso (3 curvas representando la cifra del hombre), la misma que connota el «sueño» en la mesa de adivinación puesto que la palabra de los antepasados se manifiesta a menudo en los

---

[73] Asimismo, dicen que sus siete árboles están «más vivos» que los demás; estos árboles han dado frutos sin antes florecer: ahora bien, las flores son las «reglas» de los árboles. Se trata de siete especies, sobre todo de Ficus. El *pupúno* no está incluido; dan flor y fruto al mismo tiempo, lo cual evoca el *kùŋō* y los gemelos a la vez; asimismo dicen que el murciélago es mamífero y ave a la vez.

[74] Dicen que lleva siete palabras porque su número simbólico es siete; pero de hecho se trata de todas las palabras que pronuncia; se relacionan con la «buena palabra».

[75] Acerca de dicho gancho, ver *supra,* p. 131. La palabra del *kùŋō* atrae la lluvia con mayor eficacia que la de los gemelos.

sueños [76]. Va rematado por otro más pequeño, semejante al que representa al «gancho» en la «palabra del *kúŋõ*», mas en este caso simboliza el bastón del patriarca, llamado «bastón de los antepasados» *(vagéũ bàga)* que utiliza para «detener las malas palabras» [77]. La oración dedicada a los antepasados para obtener hijos [78], no se cumple con tanto rigor como la del *kúŋõ* de cumplirse, existen posibilidades de que sobrevenga el nacimiento de un *kúŋõ* [79].

Luego, a la derecha, se representa la «palabra del Zorro»; se trata de un dibujo con la misma forma que el anterior, más orientado en sentido contrario; en la mesa de adivinación resulta ser el signo de la «enfermedad» (puesto que son las «malas palabras» las que provocan la enfermedad). La palabra del Zorro puede producir un hijo, o por lo menos predecir su nacimiento; se trata de *í:nɔ́ nu sɔ̀:* la «palabra» reseñada anteriormente (p. 175), pero puede ser embustera y constituir una «falsa promesa» cuando el zorro *bùgaru* es quien pisotea la mesa. El sentido giratorio de las palabras es distinto, según sean verdaderas o falsas, la buena gira hacia la derecha y la mala hacia la izquierda, tal y como hemos podido observar a raíz del mecanismo general. Cuando un hombre no tiene hijos, puede consultar con el adivino del Zorro y éste le indicará el sacrificio que habrá de hacer para remediarlo. Si cae sobre «la palabra del Zorro hinchado», su mujer tendrá las reglas. Pero si se «antepone la palabra del Zorro», es decir, si se consulta al zorro antes de solicitar un hijo en nombre de Amma (dedicándole la plegaria antes reseñada), el supuesto niño morirá. Por encima del símbolo de la propia «palabra», se halla un dibujo semejante a los del «gancho» y del «bastón» en los dos anteriores; ésta vez representa la pequeña escalera que se halla en el altar de los antepasados [80]. En este caso, el

[76] Antaño también se trazaba este dibujo en donde estaba ubicado el pilar central del *tógu nà*, cuando se hicieron los cimientos. De hecho, este edificio es la «casa de la palabra de los hombres», y también la de los antepasados. Cuando llega el *búlu*, se vierte una pasta sobre el pilar central para que semejante palabra permanezca perfectamente en su sitio, al igual que él.

[77] Ver *infra*, p. 424.

[78] «Amma, ha salido el agua. Cógela y dásela a los antepasados. Antepasados, si han bebido su agua, den los casamientos, den la lluvia, den los nacimientos; hagan salir la raspadura de la tierra que da los cereales (es decir el cultivo), aumenten nuestra vida».

[79] Para corroborar este dicho, se declara que Amma Sérou tuvo el primer hijo de semejante manera, incluso antes del nacimiento de los gemelos de Binou Sérou. En cambio, la oración del *kùŋõ* dará ciertamente un hijo, pero no forzosamente un *kúŋõ*.

[80] Para la descripción del interior del santuario de los antepasados, ver G. Dieterlen, *Les Ames*, p. 147.

símbolo de la escalera se presenta con un valor negativo, y no como un punto de unión entre dos planos distintos, sino como un medio para poder prohibir el acceso al plano superior: para ello, basta con quitar la escalera. Por lo tanto, en dicha representación el camino «corta el paso a las malas palabras del *búgaru*».

Estos tres símbolos gráficos están rodeados por las ondulaciones de una serpiente inmensa, representando la palabra del Lébé, es decir de la Tierra; una palabra que «se pasea» *(sɔ̀:yàla);* fecunda la tierra merced al *ɲáma* de las palabras de la serpiente que la calienta y la repara para recibir la lluvia; el calor junto con el agua hacen brotar los cereales y las plantas [81]. Por consiguiente, la «palabra del Lébé» es la que aporta los alimentos al hombre y la que meterá las semillas en las clavículas de los niños que han de nacer [82]; en otro orden de cosas, facilitar el mijo a los hombres equivale a darles hijos, puesto que las desposadas afluyen a una aldea donde reina la abundancia [83]; los hombres bien alimentados tendrán más hijos [84].

Al tiempo que la oración dedicada a los antepasados, existe una oración del Lébé para tener hijos [85].

Todo este conjunto lleva el nombre de «dibujo de la reunión de las cosas de antaño» *(yà:kìde mɔ́nu t'õy);* al igual que todos los dibujos «vivos», se realiza con pasta de arroz y de mijo y se hace de modo definitivo: son los sacrificios ofrecidos en las vasijas colocadas sobre el dibujo, los que le infunden vitalidad periódicamente, al igual que a las «palabras» que representa [86]. Representan a los cuatro antepasados junto con su «palabra»; el *kúŋõ* evoca a los gemelos, Nommo, por lo tanto Binou Sérou; los antepasados *vagéũ* tienen por jefe a Amma Sérou; el Zorro ocupa el

[81] Al principio del embarazo, la temperatura del cuerpo femenino también se calienta, apuntan los dogon.

[82] Cuando reciban sus nombres.

[83] Cuando mujeres extranjeras presencian una hermosa fiesta de *búlu*, en donde se come en abundancia, se muestran deseosas de afincarse en un lugar tan benéfico, mediante el matrimonio.

[84] Por lo menos eso es lo que piensan los dogon; los especialistas en demografía opinan lo contrario.

[85] Se supone que el propio Lébé se dirige a Amma por mediación del sacerdote totémico, con ocasión del *búlu:* «Amma, hemos hecho salir el año; vamos a salir para sembrar, vamos a salir para labrar. Amma, concédeles una siembra ininterrumpida (es decir que no nos veamos obligados a reanudar la siembra); concede el matrimonio, concede los hijos, multiplica los hombres. Concede las ocho semillas y el calabacino que hace nueve» *(áma bà: gò:nu tóy gòdē, valáy gòdē, áma tóy dígiru béy óbo, yà: jì: óbo, í: nɔ̀nu óbo, ìne sɔ̀lu sɔ̀lɔ, dɛ̀nɛ gágara gabá kòdu-le túɔ óbo).*

[86] Además, resultaría imposible volver a hacer periódicamente los dibujos sobre los cuales se han colocado todas las vasijas de barro.

mismo lugar que Dyongou Sérou y la serpiente Lébé es el propio Lébé Sérou. Junto con los antepasados volvemos a encontrarnos con los cuatro elementos que sirven para formar el hijo en la matriz materna.

¿Qué significado tienen estas «palabras» con respecto a la procreación? Hemos estudiado la fisiología de la fecundidad mediante la palabra; hemos visto, como, teóricamente, las palabras del marido penetran en el cuerpo de la mujer, junto con su simiente y provocan la concepción o las reglas, según su naturaleza; esto significa prácticamente que el intercambio de palabras, y por consiguiente la calidad de las relaciones afectivas de los esposos, es la causa del «éxito» o del «fracaso» del acto sexual. Sin embargo, existe una posibilidad de crear dentro del grupo social, una especie de clima favorable a la procreación, rodeando a los hombres y a las mujeres de palabras benéficas que les predispongan a producir y a recibir el germen creador.

Las oraciones para la fecundidad son las más indicadas para desempeñar semejante papel. La oración del *kúɲō* resulta infalible, debido a su gran pureza; es *sɔ́:ɛ̀du*, «palabra benéfica». La de los antepasados *(áma sɛ̀:ru sɔ̀: dàbulu* o sencillamente *áma sɔ̀:*, puesto que hablan en nombre de Amma) y la del Lébé *(lébɛ sɛ̀:ru báru sɔ̀:* o también *sɔ̀:nímɛ*, «palabra útil») pueden dar hijos en diferentes ocasiones, mas no resultan infalibles. La del Zorro no posee fuerza procreadora; tan solo puede anunciar un nacimiento conseguido por las demás «palabras» o levantar un obstáculo que impedía la fecundidad *(i: nɔ̀nu sɔ̀:* o también *nàna sɔ̀:*, «palabra de la verdad»); pero a veces resulta ambivalente y engañosa.

El conjunto de dichas palabras ayuda a los hombres a tener hijos: «La palabra de Nommo, la del hombre (es decir de los antepasados), la del *kúɲō* y la que se pasea (es decir del Lébé), se unen, entran en el oído del hombre. Este se acuesta con su mujer y puede tener un hijo al que se le dará nombres distintos (de los demás hijos) y que tendrá un caracter diferente (del de los demás)» [87].

Basta con tres «palabras» como estas para formar un niño; la niña necesita también la «palabra de la Tierra» [88]. La mujer recibe la palabra de Binou Sérou mediante el agua de sus ablucio-

[87] *nɔ̀mɔ sɔ̀:-le íne sɔ̀:-le kùɲō sɔ̀:-le sɔ̀: yàla-le mɔ̀:na:, íne sùguru yoá: yà:na-le diyá:, í: vo bɛ́:sɛ bóy d'ēdē kúnoɲi, jígu d'ēdē bí.*

[88] La palabra de la mujer se «pasea» al igual que la de la tierra; cuando se marcha lejos para casarse, sus palabras van con ella. Esta es otra forma de subrayar la inestabilidad femenina.

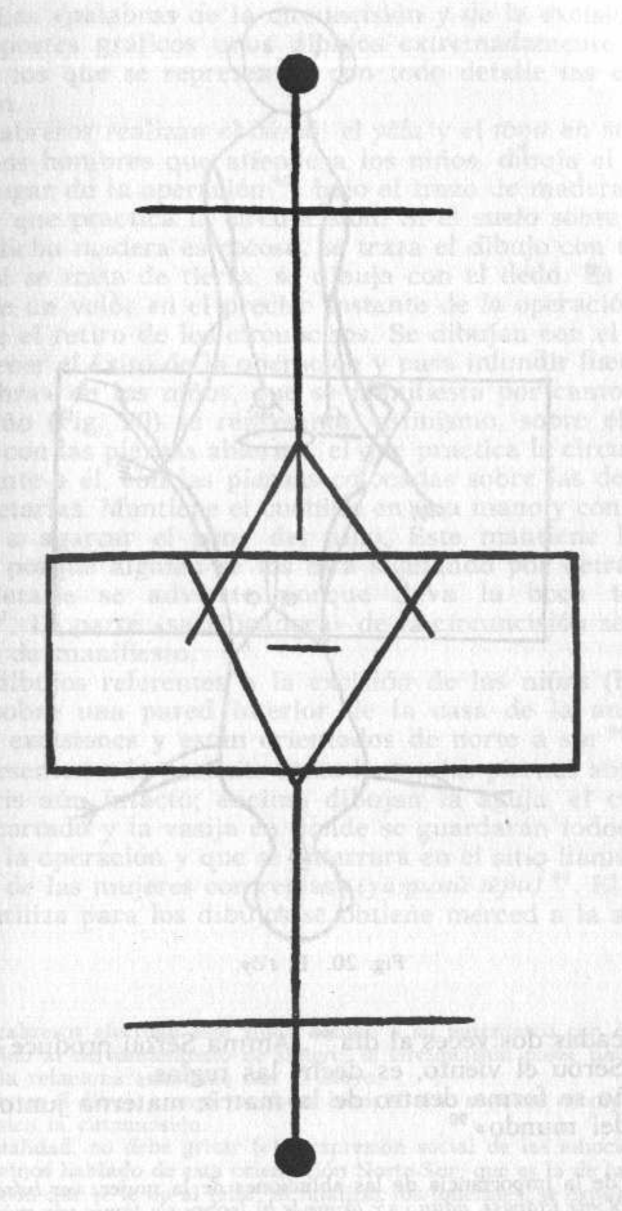


Fig. 20.
«Palabra de la circuncisión» A: *búmō;*

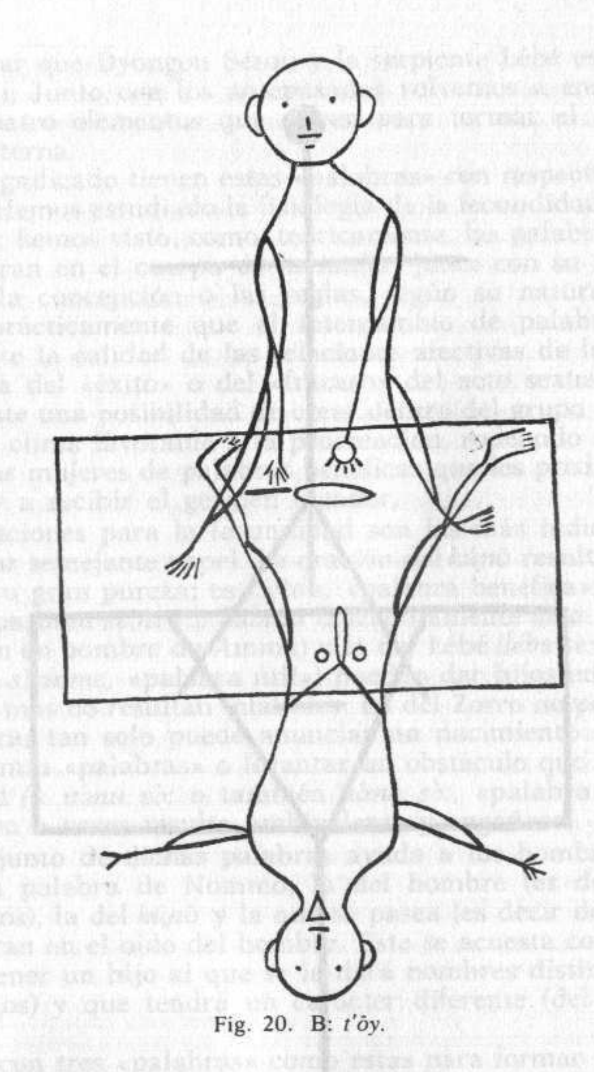


Fig. 20. B: *t'ǒy*.

nes practicadas dos veces al día[89]. Amma Sérou produce el fuego, Dyongou Sérou el viento, es decir, las reglas.

«El niño se forma dentro de la matriz materna junto con las historias del mundo»[90].

---

[89] Acerca de la importancia de las abluciones de la mujer, ver *infra*, o. 295.

[90] *yà:na kɔ̀lɔ-nɛ í:tàŋasɛ, ádunɔ sɔ̀: tà:nie-le bí* (sobre *sɔ̀: tà:nie* ver más arriba p. 365; se trata aquí del mito y de la tradición oral transmitidos por la palabra de los antepasados).

17. Las «palabras de la circuncisión y de la excisión» tienen como soportes gráficos unos dibujos extremadamente «figurativos», en los que se representan con todo detalle las escenas de operación.

Los cabreros realizan el *búmõ*, el *yàla* y el *tõŋu* en su cueva[91], uno de los hombres que atiende a los niños, dibuja el *t'ǒy* en el mismo lugar de la operación[92], bajo el trozo de madera donde se apoya el que practica la circuncisión. Si el suelo sobre el que se asienta dicha madera es rocoso, se traza el dibujo con tierra roja *(baná);* si se trata de tierra, se dibuja con el dedo. Es efímero y sólo tiene un valor en el preciso instante de la operación y mientras dure el retiro de los circuncisos. Se dibujan con el propósito de favorecer el éxito de la operación y para infundir fuerza vital a la «palabra» de los niños, que se manifiesta por cantos.

El niño (Fig. 20) se representa, asimismo, sobre el trozo de madera, con las piernas abiertas; el que practica la circuncisión se halla frente a él, con las piernas colocadas sobre las del paciente para sujetarlas. Mantiene el cuchillo en una mano y con la otra se dispone a agarrar el pene del niño. Este mantiene los brazos abiertos porque alguien se los está sujetando por detrás, grita y dicho detalle se advierte porque lleva la boca totalmente abierta[93]. La parte «sacrificadora» de la circuncisión se pone claramente de manifiesto.

Los dibujos referentes a la excisión de las niñas (Fig. 21) se trazan sobre una pared interior de la casa de la anciana que practica excisiones y están orientados de norte a sur[94].

Representan a la paciente sentada con las piernas abiertas, con su clítoris aún intacto; encima dibujan la aguja, el cuchillo, el clítoris cortado y la vasija en donde se guardarán todos los órganos tras la operación y que se enterrará en el sitio llamado «lugar húmedo de las mujeres con reglas» *(yà:punũ tèŋu)*[95]. El color rojo que se utiliza para los dibujos se obtiene merced a la arcilla roja

---

[91] Los cabreros efectúan este signo debido a su parentesco con el Zorro y la selva. Debido al derramamiento de sangre, la circuncisión posee un carácter impuro que la relaciona asimismo con el Zorro.

[92] El *t'ǒy* es el dibujo completo; ahora bien, el niño se torna «completo» cuando se le practica la circuncisión.

[93] En realidad, no debe gritar («La expresión social de las emociones»).

[94] Ya hemos hablado de esta orientación Norte-Sur, que es la de la creación; es la orientación que se le da al telar; al finalizar los funerales, se expulsa el «alma» del muerto hacia el Sur, etc.

[95] Lugar apartado de la aldea, donde las mujeres con reglas practican sus abluciones.

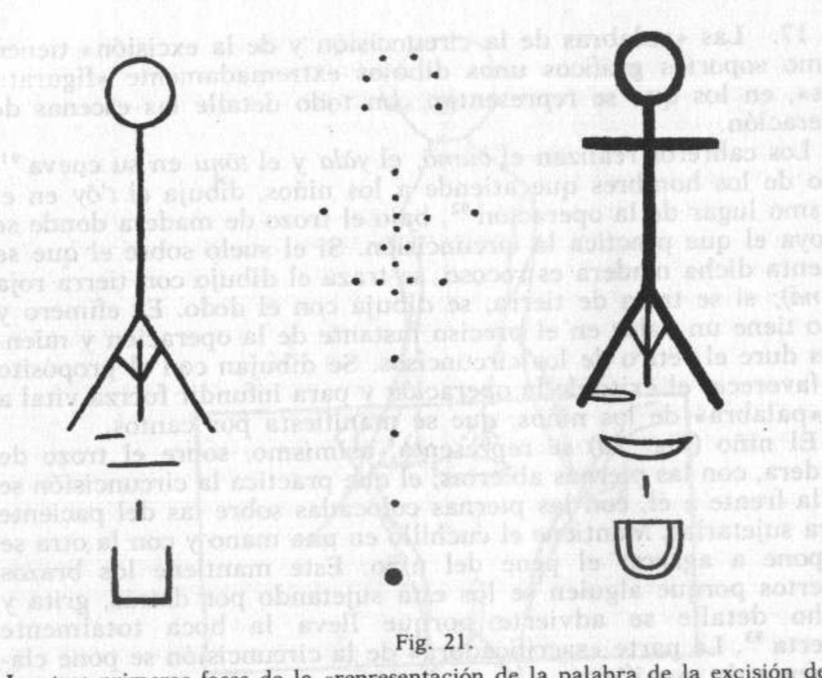


Fig. 21.
Las tres primeras fases de la «representación de la palabra de la excisión de las niñas».

banà [96]. Su trazado tiene el mismo significado que el de los croquis de la circuncisión.

18. La «palabra de la purificación», tal y como ya lo apuntamos, no posee representación gráfica, por carecer de un logro determinado donde se «centralizarían» las purificaciones, y porque el santuario tan solo puede recibir signos totalmente puros (ahora bien, lo que ha sido purificado era impuro necesariamente). Sin embargo, cuatro formas de purificación evocan las fases de los signos: al *búmō* le corresponde la purificación del cuerpo de la mujer» *(yà:na gódu jà:lu)* que regresa a casa de su marido tras haber huido, y el sobrino uterino del marido le pasa un huevo de gallina por el cuerpo, de la cabeza a los pies; el huevo, más fácil de manejar, sustituye al polluelo de los *úguru*, y éste resulta purificador debido a la relación que existe entre la gallina y la

[96] Efectivamente, el tinte rojo facilitado por el «mimbre rojo» *(àɲu bànu* variante de *Hibiscus)* se reserva para los dibujos que están relacionados con los hombres, debido a que se utiliza para fabricar las máscaras.

muerte [97]; «al igual que la primera muerte asestó la gallina, también todas las cosas malas han de marcharse con ella». Al *yàla* le corresponde la purificación de las palabras mediante el carbón y la «hierba para escoba» [98]. La purificación representa al *tòɲu* mediante la corteza de cail-cidro y finalmente, el *t'ōy* mediante el rito completo del *úguru*.

19. La representación de la «palabra de la cuenta del cuerpo del hombre» se realiza bajo el altar llamado «Amma en el nido» *(gúru bà áma);* dicho altar no se halla en todos los *gínna* [99] sino únicamente en aquellos que poseen una sacerdotisa de Amma, o «mujer de Amma» *(áma yà:na)* [100]. De hecho, cuando le sobreviene una crisis a una mujer y luego de hallar el *dúgoy* en el estanque se lo lleva al patriarca de su familia, éste edifica un altar cogiendo arena de la charca para revocar un lugar en el *kaɲà:* que se halla en el sótano de la casa familiar (distinto al que se reserva para las mujeres muertas); traza en él el referido signo, colocando encima del altar, una vez atado el *dúgoy* al cuello de la mujer *(áma pàgu)*, señal de que ha sido entronizada.

El croquis realizado a base de pasta de mijo blanco y arroz negro (debido a la tierra del estanque) representa al hombre (Fig. 22) con sus nueve articulaciones bien a la vista (pies, rodillas, caderas, brazos y cabeza). La cabeza gira hacia el norte; solo se ejecuta el *t'ōy*.

Tal y como pudimos observar, la «cuenta del cuerpo del hombre» supone el agradecimiento. Ahora bien, la revelación de una *ámayà:na* en una familia es una bendición para ésta; es la prueba certera del contento de Amma. Lo cierto es que la familia conserva celosamente dicho favor, puesto que la mujer jamás lleva el *dúgoy* al patriarca de *gínna* de su marido. Sin embargo, la mujer que goza de un favor divino, sigue sometida al hombre, ya que el *dúgoy* que halló no le pertenece sino que se transforma en propie-

[97] Por lo menos, esta fue la explicación que nos dieron (acerca de semejante asociación, ver *supra*, p. 141). Posiblemente sea válida pero también puede pensarse en el huevo como símbolo de la «placenta de Amma», es decir del mundo cerrado, completo y perfecto.

[98] Ver capítulo I de la IIIa parte: *La enmienda de las malas palabras.*

[99] Existen dos altares *áma* en el *gínna;* el más importante se halla fuera en el patio *(áma nà):* todos pueden consumir la víctima del sacrificio que se ha practicado sobre él. Unicamente los *gínna* que poseen una *ámayà:na* poseen el altar *gúru bà;* los individuos «vivos» *(ɔmɔ)* únicamente pueden consumir durante el sacrificio. La expresión «en el nido» significa que Amma está en el cielo, oculto cual el pájaro en su nido.

[100] Ver. G. Dieterlen: *Les Ames*, p. 241 y ss.

dad del patriarca, quien se lo «entrega», acto seguido [101]. Por esta razón se dibuja la imagen de un hombre articulado bajo el altar del *ámayà:na*. El nombre detallado de dicho signo es «dibujo sobre el *gúru bà áma* del hombre en cuyos oídos penetró la palabra y que se ha casado», haciendo así alusión a la fecundación de la mujer mediante la palabra del marido. Por consiguiente, y para terminar, por mediación del *ámayà:na* se agradece a Amma por haber facilitado el matrimonio.

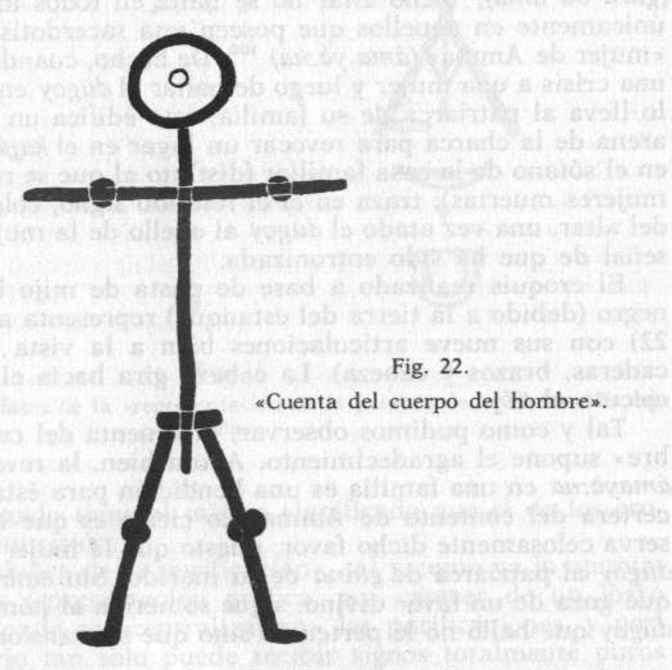


Fig. 22.
«Cuenta del cuerpo del hombre».

20. La «palabra de la bajada de las semillas» (Fig. 23) se representa mediante un campo que consta de cuatro hileras con cuatro cuadros cada una; conteniendo cada cuatro una semilla.

Las líneas dobles que separan los cuadros se prolongan hacia arriba, puesto que el conjunto representa, asimismo, la bajada del arca colgando de su cadena [102]. La palabra correspondiente sigue el camino de los hilos que componen la cadena.

[101] Si la mujer que encontró la piedra no se la llevara al jefe del ginna, no podría tener más hijos, lo cual demuestra claramente la relación entre semejante función y la fecundidad.

[102] O sea, cuatro cadenas unidas en una sola y que representan los cuatro puntos cardinales, más la «horquilla del mundo»/ *(gàna jáy)*.

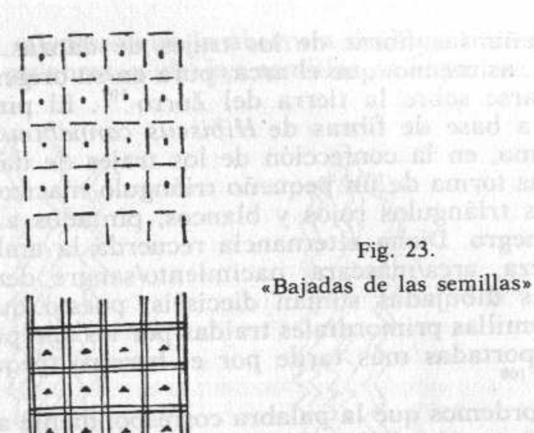


Fig. 23.
«Bajadas de las semillas»

Unicamente se ejecutan el *tóɲu* y el *t'ōy* cuando llega el *búlu*, a cada lado de la puerta del santuario y por fuera, el *t'ōy* a la derecha y el *tóɲu* a la izquierda. El *yàla* consta únicamente en la naturaleza mediante la ubicación del estanque (en donde se colocó el arca) [103] y el *búmō* mediante el río que fluye por dicho estanque.

El *tóŋu* se pinta con tinte negro de *bà:la* (tanino), en recuerdo del color negro del carbón y constituyendo una especie de purificación [104], se parece a una «casa de pisos» con sus nichos; los puntos superiores son los pequeños ombligos *(árusɔbɔ)* que decoran el frontón [105]. Se golpean dichos puntos con una panícula de mijo, esto provoca salpicaduras y forma una línea con una gran mancha irregular en su extremidad superior, todo ello en recuerdo de la rama rematada por la espiga.

En cuanto al *t'ōy* va pintado de rojo (tinta de *aɲù bánu*, «mimbre rojo») ya que es un tanto impuro; efectivamente, ya no evoca la casa *sìrigɛ* (que es benéfica y pertenece a Nommo), sino la máscara que lleva el mismo nombre que aún cuando representa la bajada del arca, posee el carácter impuro de todas las máscaras, objetos funerarios [106]. De ahí el empleo del tinte rojo que sirve

[103] La charca recuerda asimismo la placenta y las aguas matrices, y el río el cordón umbilical. La bajada del arca es la imágen simbólica del nacimiento.

[104] Acerca del valor purificador del color negro, véase *supra*, p. 220.

[105] Se trata de unas representacines de antepasados.

[106] Esta máscara de varios metros de altura (para su descripción véase M. Griaule, *Masques dogons*, p. 587) la lleva un bailarín dotado de una fuerza particular. Una de las principales figuras de su danza consiste en girar sobre sí mismo,

para teñir las fibras de los trajes de danzas. Dicho detalle recuerda, asimismo, que el arca, pura en su origen, se tornó impura al posarse sobre la tierra del Zorro [107]. El pincel utilizado está hecho a base de fibras de *Hibiscus cannabinus (pɔ̀lɔ)*, utilizado, asimismo, en la confección de los trajes de danzas, teniendo las semillas forma de un pequeño triángulo macizo. A veces se alternan los triángulos rojos y blancos, pintados a base de pasta de arroz negro. Dicha alternancia recuerda la ambivalencia pureza-impureza, arca/máscara, nacimiento/sangre derramada, etc. Las semillas dibujadas suman dieciséis, puesto que además de las ocho semillas primordiales traidas por los antepasados, figuran las ocho aportadas más tarde por el herrero (pequeño mijo y siete sorgos) [108].

Recordemos que la palabra correspondiente a dicho signo es la de la «ingestión de la cerveza». Ahora bien, representa asimismo, un caracter levemente impuro puesto que los bebedores no son del todo dueños de sus palabras y se pelean a menudo. Por otro lado, la cerveza está relacionada con la muerte debido a la fermentación del mijo.

21. La imagen de la «palabra del don del mijo por el binou» (Fig. 24) se ejecuta durante el *búlu*, la víspera del día en que el sacerdote lanza las espigas de mijo desde lo alto del balcón. El dibujante y encargado del sacrificio, la dibuja encima de la puerta del santuario entre los dos agujeros del frontón [109]. Se golpea la pared con una panícula mojada en una pasta de arroz negro, lo cual produce una especie de estrella representando la semilla con el conjunto de sus hojas y raíces; el gesto de golpear la pared con la panícula, reproduce aquel que realiza el sacerdote al arrojar el mijo a los hombres. Luego se dibuja las tres líneas de espiguillas del camino de la palabra, sin llegar a unirse, por cuanto al *tóŋu* respecta (como en el caso de la palabra contínua) y cerradas para el *t'ȍy* (cual en el dibujo de la palabra seguida de una pausa, (véase p. 76). Este último detalle simboliza la custodia de los principios espirituales *(kikínu)* de los cereales por el sacerdote,

estando el asta vertical (purificación del espacio) y luego horizontal (purificación de la tierra y movimiento del sol).

[107] Recordemos que el nacimiento es impuro debido a la sangre derramada, en cambio el niño, en el seno materno, es completamente puro.

[108] Al igual que para los demás detalles relacionados con el mito, remitimos al lector a su exposición detallada (M. Griaule y G. Dieterlen. *Le Renard pâle)*.

[109] Acerca del significado de dichos agujeros, ver *supra*, p. 233, nota 57. Observemos que se han practicado varios dibujos en semejante lugar (entre ellos, los de «la palabra de la imposición de los nombres»); puesto que todos estos dibujos están relacionados con las semillas y con las palabras parece que podemos añadir a los demás significados de estos agujeros, el de símbolo clavicular.

durante el año [110], mientras que la abertura del *tòŋu* muestra que los *kikínu* de las palabras y de las semillas se esparcen por el mundo.

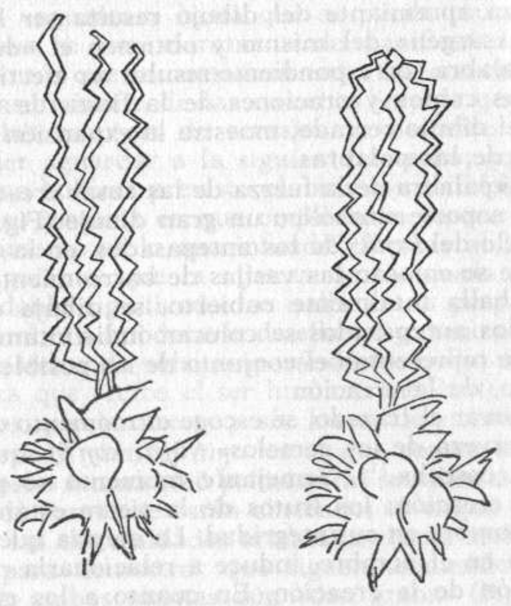


Fig. 24.
«Don del mijo por el binou».

Aunque de hecho se efectúen hacia abajo (espigas arrojadas a los hombres desde lo alto del balcón), las líneas de espiguillas van dirigidas hacia arriba ya que simbolizan, asimismo, la germinación del mijo, que se desarrolla hacia arriba. De hecho, el conjunto representa una planta de mijo, así como los cuatro elementos que lo hacen brotar; raiz (tierra; se trata de la salpicadura en forma de estrella); hojas (viento); tallo (fuego); semilla (agua), estos tres últimos representados por las tres ramas del dibujo.

Tal y como pudimos observarlo con motivo del «camino de la palabra», las tres líneas de espiguillas representan «el mijo, el agua y la palabra que forman un conjunto» *(yù:le dì:-le sɔ́:-le túmɔgo yà:sɛ)*; mas enfocándolo de distinto modo, se advierte la palabra (a la izquierda), la lengua en medio (órgano que da

[110] Efectivamente, el nombre detallado del dibujo es: «dibujo de los *kikínu* de la palabra del mijo que sostiene el *bínu*» *(yù: sɔ̀: kikínu bínu gɔ̀: lie t'ȍy)*.

«ritmo» a la «palabra») y la laringe a la derecha (produce la «voz»), por consiguiente, los dos órganos de mayor utilidad para expresar la palabra.

La fuerza apremiante del dibujo resulta ser la de las «palabras» que «surgen» del mismo y obtienen el «don del mijo del *bínu*» (la palabra correspondiente resulta ser efectivamente el conjunto de los cantos y oraciones de la fiesta de la siembra). La abertura del dibujo cerrado, muestra la expansión de las semillas, del agua y de las palabras.

22. La «palabra de la fuerza de las cosas creadas por Amma» tiene como soporte simbólico un gran dibujo (Fig. 25) practicado sobre el suelo del *kaɲà:* de los antepasados, en la casa familiar, y sobre el que se colocan las vasijas de barro mientras quede sitio; cuando se halla totalmente cubierto, se dibuja otro. Sobre las vasijas de los antepasados se colocan indistintamente gemelos y *kúɲō* [111], que representan el conjunto de los posibles nacimientos y por lo tanto, de la creación.

Para renovar el trazado, se escoge el momento de la ceremonia llamada «cerveza de los gemelos» *(jíŋeū koɲ'ō),* que se desarrolla antes de la cosecha [112]. Semejante momento se parece efectivamente a la creación: los frutos de la tierra están maduros y se ofrecen al hombre en su integridad. La alegría que la nueva cosecha provoca en el hombre, induce a relacionarla con una especie de renovación de la creación. En cuanto a los gemelos, evocan multiplicación, comercio y beneficio. Evidentemente, la pasta utilizada es la de los «dibujos vivos»: mijo blanco y de Amma y arroz negro de Nommo. Se dibujan únicamente el *tòŋu* y el *t'ōy,* correspondientes a la creación en vías de desarrollo y a la creación acabada, respectivamente. Por respeto hacia Amma, no se dibujan las fases anteriores, lo cual supondría inmiscuirse en el misterio de su pensamiento creador.

Los elementos simbólicos son: Amma (representado por sus clavículas), un signo ondulado representando las cosas creadas y dos plantas, el mimbre a la izquierda y la alubia a la derecha,

[111] Sabemos que las vasijas de los gemelos se colocan sobre el dibujo de la «palabra de los gemelos» y las de los *kúɲō* sobre la representación del conjunto de las palabras fecundantes. Sin embargo, parece ser que también se colocan sobre el dibujo de la creación.

[112] Es Sanga *bàgo,* llaman literalmente: «el padre ha salido», al momento anterior a la cosecha (se trata del mijo que sirve para alimentar). En *tómbo sô* de Wazouba, se le llama «degustación de las legumbres» *(lúbɔ nɛ́mu),* ya que tan solo se consume aún alimentos de empalme entre dos cosechas (entre ellos la habichuela). En la zona de Mendéli, se dice «degustación de lo que está mezclado» *(bìle nɛ́mu)* porque se come legumbres mezcladas con caldo de arroz.

simbolizando el conjunto de los elementos otorgados al hombre por Amma, y sobre todo los alimentos que consumen con ocasión del *bàgó,* cuando la cosecha de mijo está madura pero aún en pie y que permiten «aguantar» hasta que se pueda probar el nuevo mijo. En este caso, se pone claramente de manifiesto la importancia de los alimentos que se consumen entre las cosechas [113]. Efectivamente, la insuficiencia de las cosechas impide que los dogon puedan acumular reservas de cereales lo bastante abundantes como para poder aguardar a la siguiente cosecha; ¿qué sería de ellos si Amma no hubiera previsto plantas comestibles que maduran en el preciso instante en que empiezan a carecer de alimentos? Pues el alimento es lo que infunde «fuerza» al hombre. Vemos, por consiguiente, que la «fuerza de las cosas creadas por Amma» tiene doble significado; se halla en la propia creación, obligando al hombre a apoderarse de ella tal y como se presenta y a construir su sistema de vida, amparándose en ella, mas también supone la fuerza que recibe el ser humano mediante la ingestión de los alimentos que le ofrece, y sin los cuales moriría.

Al no trazarse el *yàla,* el *tóŋu* es el que consta de punteado, para recordar que «Amma creó primero las semillas de las cosas». Las clavículas de Amma se están abriendo; el «signo de las cosas creadas», tiene las extremidades orientadas hacia arriba, es decir hacia Amma, para demostrar que siguen tendiendo hacia él y dependen de él; ambas plantas aún «dan grana» (Fig. 25).

Al alcanzar la fase del *t'ōy* (B), las clavículas de Amma están francamente abiertas, las cosas creadas tienen sus extremidades dirigidas hacia la tierra, ya que «la cosa, una vez creada, se alejó de Amma» para caminar hacia los hombres»; ambas plantas llevan hojas (mimbre) y frutos (alubias).

La «palabra» correspondiente se halla en el signo ondulado representando la creación, o mejor dicho el acto de crear, puesto que Amma creó merced a su palabra. Este signo es el mismo que el del agua, de la palabra y finalmente del espiral nacido del movimiento vibratorio inicial acaecido al principio del universo. La «creación ha sido realizada en *ódu tɔ́nɔlɔ*», es decir en zigzag regular; dicho sea de otra forma, «en palabra».

Nuestros informadores advertían una relación entre determinados elementos de dicho croquis y ciertos vocablos concretos. Así

[113] Además, es posible que los hombres hayan consumido dichas plantas antes que los cereales. De entre los alimentos que se consumen entre dos cosechas, los más importantes son: primero la acedera (cuyas hojas se comen como si fueran legumbres, y cuyas semillas sirven para hacer un importante condimento, e incluso diríamos que para elaborar una sopa bastante nutritiva en período de escasez) y luego la habichuela que madura poco después.

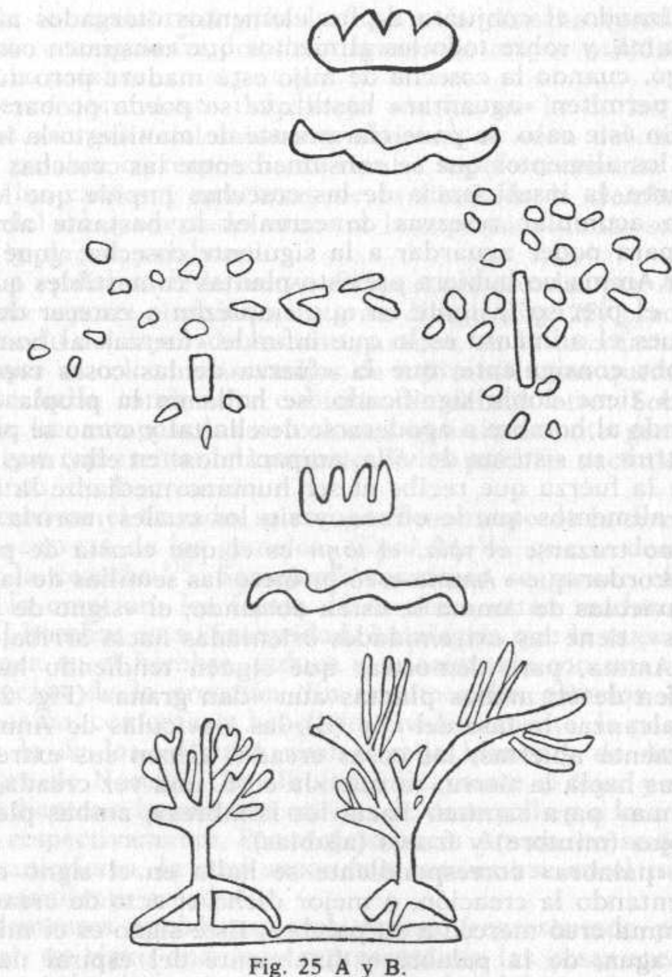


Fig. 25 A y B.
La «fuerza de las cosas creadas por Amma».

pues, el signo superior (clavículas de Amma) se «leía» al igual que la palabra de *áma,* y la línea ondulada representando la creación se leía *kìde,* «cosas» en las fases *tóŋu* y *màŋi;* «creadas», en las fases *t'ȍy.* Este hecho bastante excepcional no puede generalizarse y resulta imposible hablar de una verdadera «lectura» literal de los dibujos. Se trata más bien de expresar el paso de la fase *tònu* a la fase *t'ȍy* [114].

[114] Volveremos a tratar este asunto más adelante (IV, I).

23. La «palabra de la placenta de Nommo» (Fig. 26) se asemeja a la espiga de mijo rojo llamada «mijo sonoro» *(yù:káŋana)* que se supone brota de la charca cuando ésta se torna impura [115]; dicha espiga mítica, cosechada junto con parte del tallo que se rasgó para poder colgarlo, sirvió de modelo para la realización del porta-fermento llamado «botella-cantimplora» *(búnduru bóloru).*

El dibujo reproduce tanto la espiga como el porta-fermento; se traza cuando se ofrendan las primicias de la cosecha al *bínu* [116], estando el *tòŋu* dentro del santuario y el *t'ȍy* fuera, sobre el frontón, entre las dos protuberancias que coronan la fachada. El propio sacerdote es quien los dibuja, como algo excepcional, lo cual demuestra que la representación de su placenta afecta a Nommo muy directamente. El *tóŋu,* en punteado, se realiza a base de pasta de arroz negro, porque se halla dentro del santuario que se parece a las profundidades del estanque; ahora bien, sabemos que dicho cereal solo puede brotar en la charca puesto que necesita mucha agua. El *tóŋu* se halla dentro del santuario y por lo tanto, en el estanque ya que representa la gestación, la placenta que aún no ha salido del cuerpo materno. Por el contrario, el *t'ȍy* es la placenta extraída, que se realiza fuera a base de pasta de arroz blanco que crece a la orilla de los ríos, allí donde se practica una pequeña presa para retener el agua; madura rápidamente, e incluso se conforma con tierra húmeda, si el agua se agota demasiado aprisa; por consiguiente, necesita menos agua que el arroz negro.

La ceremonia del *bínu bàgò dì:* tiene lugar antes de la cosecha del mijo; se va en busca de espigas al campo del *bínu* y se prepara ahí mismo una «crema» cruda (harina diluída en agua) que se echa sobre el montón de piedras *(sɔ̀gɔ)* del campo *(sɔ̀gɔ tùru);* luego se dirige uno al santuario, se traza el dibujo con pasta de arroz y se vierte la crema sobre el santuario cual una libación. Tras la cosecha, el *bínu* conservará lo *kikínu* del mijo; dicho porta-fermento se utiliza además para la fabricación de la cerveza del *bínu.* La fermentación está relacionada con la muerte y la resurrección de los cereales. Las palabras que dirige Nommo a Binou Sérou tras haber efectuado el *úguru* del estanque para purificarlo, son: «Colocar la placenta en la cerveza del *bínou* que

[115] Los «colores» de las semillas, y particularmente la leve coloración castaño rojizo que presentan determinadas especies, son muy importantes para los dogon y éstos necesitan explicarlos simbólicamente. El que el mijo - la planta bendita por excelencia - presentara una variante «roja» - no podía dejar de sorprenderles sobremanera.

[116] Ofrenda llamada *bínu bàgo dì:*

se ha preparado, aumentará el *ŋàma* del mijo y el tuyo propio» [117].

El *búmō* de la «placenta de Nommo» se representa en la naturaleza mediante los huevos húmedos que se abren adoptando la forma de una boca alargada [118], el *yàla*, mediante la propia espiga de *yù:káŋana*. El *tòŋu* representa el contorno de la espiga en punteado y el *t'ōy* dibuja la espiga a cuadritos, representando los campos y la «palabra de la tierra» que corresponde a la «palabra de la bajada de la placenta de Nommo».

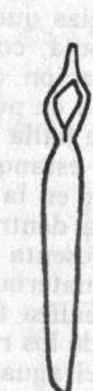


Fig. 26.
«Placenta de Nommo».

24. Tal y como era de esperar, la «placenta de Amma» (Fig. 27) se representa por un huevo, reflejo del mundo cerrado; está rematado por una pequeña señal con cuatro ramas, representando el mundo abierto, es decir las clavículas de Amma enfocadas hacia los cuatro puntos cardinales cual un fruto de algodón derramando sus semillas [119]. Dichas ramas simbolizan las «palabras» correspondientes, representando asimismo, los gérmenes de las semillas.

El dibujo se ejecuta en lo alto del altar llamado *k'ā áma*, es decir, del gran altar *áma* regional [120]; se traza en el lugar en donde verterán la pasta de los sacrificios. El *tóŋu* y el *t'ōy* se alternan cada tres años el *bumō* está representado en la naturaleza por

[117] *bínu koɲō ála-ye mì̤ kúne yù:-le ɲàma úo-le bári ɛsɛ.*
[118] Ver *supra*, p. 194.
[119] Se menciona a menudo el brote del fruto de algodón para simbolizar la citada «abertura del huevo del mundo». Se le representa esquemáticamente mediante el signo M.
[120] Por ejemplo, existe uno para los dos Ogol.

todos los huevos y [121] objetos de forma ovalada reseñados anteriormente [222], y el *yala* se halla en la constelación llamada *áma séŋe*, «pulsera de Amma» cuyas estrellas forman un óvalo. El *tóŋu* consta en punteado y el *t'ōy* en trazos gruesos. La pasta empleada es la mezcla «viva» de arroz negro y de mijo.

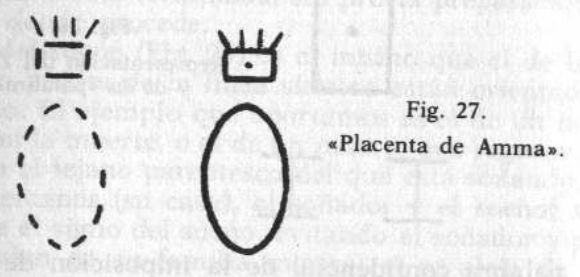


Fig. 27.
«Placenta de Amma».

B. LAS «PALABRAS DEL ZORRO» Y SUS REPRESENTACIONES

1, 2, 3. No existen dibujos que correspondan a dichas palabras; en cuanto a los zorros «gemelos» y *bùgaru*, se representan únicamente mediante las huellas contradictorias de sus patas sobre la mesa de adivinación.

4. La palabra del zorro blanco está representada en la mesa de adivinación, mediante un conjunto de signos plasmando al zorro y a su palabra (Fig. 28):

— el *búmō*, es el trazado de la «buena palabra», con trazos gruesos.

— el *yàla* equivale al de la «mala palabra», en línea de puntos;

— el *tòŋu*, es el signo del zorro, representado con sus cuatro patas y el cuerpo en el centro;

— el *t'ōy* no se dibuja; es el verdadero zorro que se acerca a la mesa de adivinación para «hablar», tras saludar a su «altar lébé».

N. B.: Existe una forma más rápida de dibujar el signo del zorro.

— El que aprende la adivinación, «coloca» el *tóŋu*, aquel que tiene experiencia se encarga del *t'ōy*. Si la mesa se halla orientada de norte a sur, la buena palabra va hacia el norte; si está orientada de este a este, va hacia el este.

[121] Cifra del hombre que traza el dibujo; una familia guarda el *k'ā áma*. Amma es más bien varón (imagen paterna), aunque aseguren que no es ni varón ni hembra.
[122] Ver p. 159.

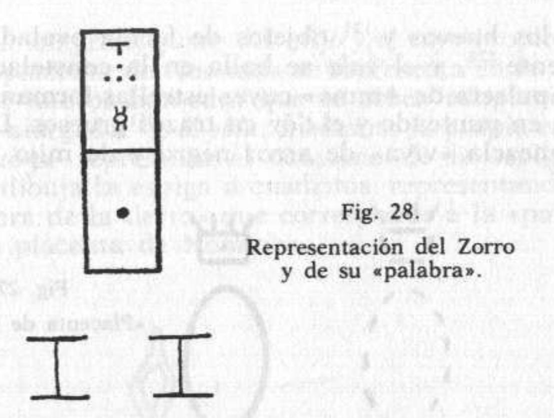


Fig. 28.
Representación del Zorro
y de su «palabra».

5. La palabra confidencial de la imposición de la fecha del *sígi*, tiene como soporte material distintos objetos utilizados durante la celebración de esta ceremonia, que tiene sesenta años de antigüedad. El *búmō* se representa mediante una especie de taparrabo que utilizan los niños muy pequeños; consta de un cinturón de cuero que lleva unas tiras de cuero (cuatro grupos de dos) rematadas por un cauri; el conjunto recuerda un poco la falda de fibras de las máscaras; dicho objeto se denomina *bɔ́lɔ kèrɛ*, «que muerde las nalgas», debido a los cuaris que pinchan al niño; de hecho, el concepto de mordedura hace alusión a los dientes del Zorro, guardianes de su palabra, y cuyo motivo se halla representado en todos los objetos relacionados con dicha palabra. Así pues, en la fase siguiente, el *yàla* representa dichos dientes en el calabacino especial utilizado por los hombres para beber durante el *sígi*[123]. La parte externa del calabacino lleva cuatro hileras de ocho dientes, gravadas con un cuchillo candente; luego se frota el dibujo con carbón y con aceite. El *tònu* es el bordado en rojo del mismo dibujo, realizado sobre la gorra de los hombres; consta de dos hileras de dientes a cada lado de la cabeza, con las vértebras en lo alto del cráneo; el pompón representa la cola y la gorra entera supone la imagen del zorro. Finalmente, el *t'ōy* es el asiento *dóno* que posee cada hombre tras asistir a un *sígi* y que representa asimismo, al propio Zorro con sus dientes esculpidos a cada lado[124].

[123] Dicho calabacino, llamado *kɔ̀rɔ pòmu*, «calabacino alargado», posee una forma ovalada, más estrecha en el medio; en cambio los calabacinos corrientes son redondos; representa al arca del Zorro. A los zorros que acuden a la mesa de adivinación, se les da de beber en un calabacino de idéntica forma.

[124] Por tanto, cuanto respecta al traje y al material del *sígi*, véase M. Griaule: *Masques dogons*, p. 190 y s.; M. Leiris: *La Langue secrète*, cap. 1.

La palabra representada es la lengua secreta *(sígi sɔ̀)*. Todos estos objetos se elaboran luego de fijar la fecha de la fiesta.

6. El símbolo gráfico de dicha palabra corresponde al del sueño que se dibuja sobre la mesa de adivinación; solo consta del *t'ōy*, sin fases previas; efectivamente, el sueño se nos presenta adoptando una forma terminada, sin previa preparación, y desconocemos de donde procede.

El signo del sueño (Fig. 29) es el mismo que el de la enfermedad, pero los bordes de la línea sinuosa están orientados en sentido contrario. El ejemplo que aportamos es el de un hombre que ha soñado con la muerte, o el de un muerto que regresa a la aldea; se representa el lejano parentesco del que está soñando, sus familiares más cercanos (su casa), el soñador y el sueño; si el zorro camina sobre el signo del sueño, evitando al soñador y penetra en su casa, alguien de su familia morirá; si se aleja de la casa y camina hacia un pariente lejano, la muerte sucederá en aquel lugar, si evita a ambos, «el sueño se marcha a otro sitio» y no se realizará[125].

Fig. 29.
Signo del «sueño».

7. El signo gráfico no corresponde a la palabra del tejido de las máscaras. Al tender sus hilos, la araña *jaj'à* dibuja el *búmō*; el *t'ōy* es la tela de araña terminada. Por cuanto respecta a la fabricación de los trajes de danzas, la preparación de las fibras corresponde al *búmō*, la fabricación de las faldas mediante el trenzado de las fibras sobre la cuerda que sirve de cinturón es el *yàla*, la fabricación de los tocados el *tónu* y el tinte el *t'ōy*. También dicen

[125] Sobre el dibujo, las personas están representadas por pequeñas líneas rematadas por una bolita; en la mesa de adivinación se utilizan ramitas de *sá sì:lu*, plantadas en un montoncito de tierra.

que las largas fibras negras de debajo *(sánu)* son el *búmõ* y que las
demás fases de la representación se proyectan en las demás faldas
de fibras, más cortas: negras *(jìbe gẽũ)*, amarillas *(jìbe pílìɛm)* y
rojas *(jìbe bánu)*.

8. El símbolo de la «bajada de la primera arca del Zorro» *(n'ũ
kòro)* se ejecuta en relieve en la tierra húmeda, cuando se cons-
truye el granero para las alubias, en el *gínna*. Dicho granero
consta de seis casilleros, cual la mesa de adivinación, siendo dicha
mesa la reproducción del arca que nos ocupa[126]. El modelaje se
practica de forma definitiva; permanece siempre a la vista; sin
embargo, la lluvia acaba deteriorándolo, mas no se vuelve a hacer.
Se realiza en relieve en la tierra, para recordar que la placenta del
Zorro (con la que se hace su arca) se transformó en tierra; no se
vuelve a hacer porque la tierra sigue siendo la misma desde que se
creara el mundo. El *tóŋu*, en línea de puntos, se practica a la
derecha de la puerta y el *t'õy* a la izquierda[127].

El *búmõ* y el *yàla* no se realizan, mas se los recuerda en dos
juegos de niños. El primero de ellos lo practican aquellos que aún
no han sido circuncisos; se las arreglan como pueden para trazar
una especie de «mesa de adivinación» deforme, lanzan piedras o
trozos de vasijas a guisa de cacahuetes, y dicen que el Zorro se
presentará y «hablará» ahí; semejante caricatura de adivinación,
ejecutada por los no circuncisos que siguen siendo únicamente «pe-
ces» y que aún no cuentan como seres humanos, es el *búmõ;* se la
llama «caricatura del trazado del Zorro por los niños de la aldea»
(àna únũ yurugú jáyre). Los niños circuncisos practican un juego
más serio en la selva; trazan una línea recta que es la «boca» del
Zorro, dentro de los casilleros (en número variable), colocan briz-
nas que representan personas, lanzan cacahuetes y hacen pregun-
tas[128]; piden a un anciano que les explique las «respuestas»,
puesto que realmente los zorros se acercan para comer los ca-
cahuetes pues son muy aficionados a eso. Dicho juego se deno-

126 Antiguamente, la mesa de adivinación era ovalada (ver *infra*. «La palabra de la placenta del Zorro»).

127 Recordemos que los dogon relacionan la habichuela con el *gínna*. El día del *gɔ̀ru* (ofrenda de las primicias de la cosecha), el patriarca manda pasar las habichuelas por un tamiz y se las da a las mujeres para que hagan una especie de salsa llamada *n'ùjɔ̀bu*, «habichuelas pegajosas», que se come con sopa de mijo. En las regiones de Wazouba y Mendéli, donde abundan las habichuelas, se las cuece con manteca de karité y pescado *(n'u jánu)* (ver Dieterlen y Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon*, p. 64).

128 Ejemplos de preguntas corrientes. «¿Tendré vida? (es decir, ¿viviré mucho tiempo?) —¿Tendré una mujer cuando sea mayor?» (estas preguntas hechas por los niños reflejan claramente las principales preocupaciones de los dogon).

mina *únũ ála n'õy yurugú bùmu*, «trazado del zorro por los niños
circuncisos».

9. Puesto que la «palabra del Zorro Hogon» corresponde a la
construcción de la casa, los signos que la representan han de
localizarse en las fases de dicha construcción. Al *búmõ* le corres-
ponde el momento en que se pican las piedras para los cimientos;
al *yàla* le corresponde el plano que se practica dentro de la casa en
construcción y que pone de relieve la importancia del bulbo de
nɔ̀ŋõ, que materializa la vida hogareña[129], el *tóŋu* equivale a la
construcción de las paredes de ladrillos y la colocación del techo,
que convierte la casa en una «persona» completa, es el *t'õy*.

10. Puesto que la «palabra de la mordedura del arca» por el
insecto, corresponde a la máscara *kànaga* y a las discusiones, los

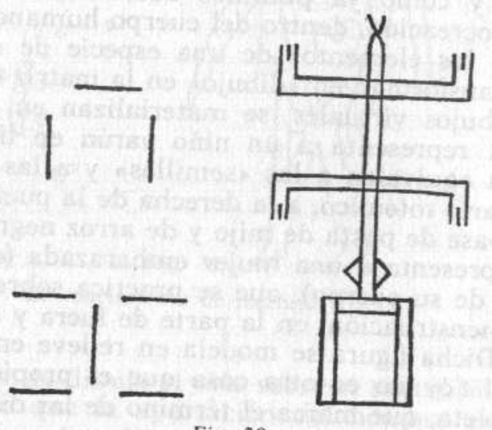


Fig. 30.

Máscara *kánaga* y la «palabra de la mordedura del arca» *(búmõ y t'õy)*.

dibujos relacionados con ésta (Fig. 30) suponen una represen-
tación de dicha máscara, en trazos separados *(búmõ)*, en línea de
puntos *(yàla)* esquemática *(tóŋu)* y completa *(t'õy)*. Tras fijar la
fecha del *sígi*, se ejecuta el *búmõ* en la primera luna; el *yàla*, en la
segunda, etc. Una vez finalizados los dibujos, es decir, cuatro
meses después, empieza el *sígi*. Se realizan en la cueva de la gran
máscara[130], en la que los hombres practican de hecho un pequeño
retiro, antes de la ceremonia.

129 Hemos publicado este plano con los ritos de construcción («Notas sobre el habitat», p. 528).

130 Ver M. Griaule: *Masques dogons*, p. 229.

Como suele ocurrir en las representaciones de máscaras, se utiliza un pincel de fibras de sanseviera *(pólo)* que forman una especie de pequeño cepillo duro. Las pinturas utilizadas están hechas a base de materias procedentes de animales o de plantas impuras, empleadas en la pintura y en el tinte de las máscaras: excremento de estercolero (blanco) para el *búmõ*, tinte amarillo de la hierba *pipíliã* para el *yàla*, negro procedente [131] del fruto de *bá:la* para el *tóŋu* y rojo del «mimbre rojo» para el *t'õy* [132].

La «palabra» se halla en la parte de la máscara que se lleva sobre la cabeza del bailarín (quien la sujeta entre sus dientes).

11. La «palabra del nacimiento de los niños» (Fig. 31) posee, naturalmente, representaciones relacionadas con la concepción y el embarazo. Mas no se dibuja el *búmõ:* el propio acto sexual lo sustituye. Tal y como ya pudimos observarlo, según la teoría dogon de la procreación, dentro del cuerpo humano existen en un estado virtual, los elementos de una especie de «esquema» del niño, que se transforman en «dibujo» en la matriz de la mujer [133]. Semejantes dibujos virtuales, se materializan en signos gráficos reales. El *yàla* representa a un niño varón en línea de puntos (dichos puntos equivalen a las «semillas» y a las articulaciones) sobre el santuario totémico, a la derecha de la puerta y por fuera; está hecho a base de pasta de mijo y de arroz negro. El *tóŋu* es el dibujo que representa a una mujer embarazada (estando el niño visible dentro de su cuerpo), que se practica sobre la casa de las mujeres con menstruación, en la parte de fuera y a la derecha de la puerta [134]. Dicha figura se modela en relieve en el revoque [135]. Finalmente, el *t'õy* no es otra cosa que el propio hijo, criatura humana completa, que marca el término de las distintas fases [136].

[131] El lodazal que vive «pegado» a las rocas, demuestra pues, a ojos de los dogon, su afinidad con la selva, la esterilidad y la vida salvaje, y por consiguiente, con el Zorro.

[132] Estos dibujos han de realizarse sin apartar el pincel de la pared, salvo para volver a coger pintura.

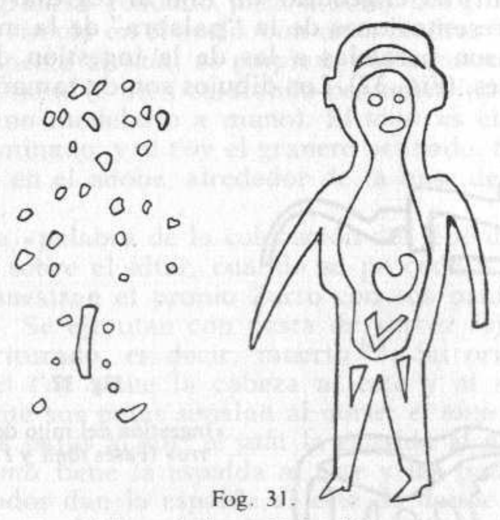
[133] Ver *supra*, p. 80. Estos elementos del «dibujo» del futuro niño, dispersos en el cuerpo del padre y completados por los de la madre, han de ser interpretados como los rasgos físicos y psicológicos que formarán la imagen del niño a su imagen y semejanza. En definitiva, se trata de una teoría dogon relacionada con la herencia.

[134] A la derecha de la puerta, para que las mujeres se los encuentren a la izquierda al salir de la casa para regresar a la de su marido, una vez finalizado su retiro.

[135] Aparentemente, la casa está hecha de piedras, pero el marco de la puerta está revestido con argamasa.

[136] Refiriéndose a un recién nacido, se dice: «es el *t'óy* de su padre» o «de su madre» según sea niño o niña (no se trata de parecido, puesto que no se puede notar al nacer).

Por lo tanto, puede decirse que el acto sexual (correspondiente a la fase *búmõ)* se propone transpasar el *yàla* de la simiente del hombre a la matriz de la mujer para formar el *tóŋu*, que producirá el *t'õy* cuando sobrevenga el parto.



Fog. 31.
El «nacimiento de los hijos».

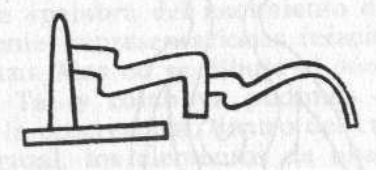
¿Por qué razón se dibuja el *yàla* sobre el santuario y con forma de varón? Puesto que la aportación del hombre es pura [137], su representación tiene derecho a constar sobre el santuario. Además, el culto totémico se transmite en línea paterna, y cuando una mujer está embarazada por primera vez, inmediatamente se sella la pertenencia de su futuro hijo al *bínu* de su padre [138]. En cuanto a la casa de las mujeres con menstruación, aún siendo el refugio de las esposas afligidas y avergonzadas por haber sido momentáneamente infecundas, también alberga una gran esperanza: la de no regresar al mes siguiente por causa de embarazo. Por este motivo, se multiplican en dicha vivienda los signos de fecundidad: además de la representación de la mujer embarazada, se advierten

[137] Ya nos hemos referido al antagonismo existente entre ambos sexos; volveremos a hablar de ello más detalladamente en el capítulo referente a la «palabra en la vida amorosa».

[138] El marido lleva al sacerdote 400 cauris y dos pollos que sacrificará antes del nacimiento; es «la adhesión del vientre al *bínu*» *(bínu berè papágu).*

unos pequeños *dòmolo*[139], colgados alrededor del tejado por los hombres que construyeron la casa; son las imágenes de los niños que han de nacer; por su parte, las mujeres colocan sus vasijas redondas sobre la terraza, para tener niñas. De hecho, siempre se espera que las menstruaciones, al apartar las «malas palabras» de la mujer le permitirán engendrar un hijo al regresar a casa.

12. Las «representaciones de la "palabra" de la ingestión del mijo del Zorro» son paralelas a las de la ingestión del mijo de Amma por las aves. (Fig. 32). Los dibujos son de tamaño desigual,



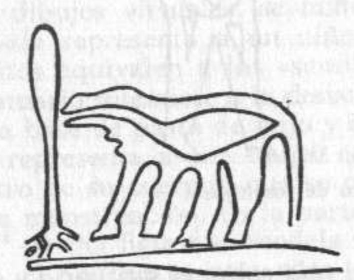


Fig. 32.

«Ingestión del mijo del Zorro» (Fases *tòŋu* y *t'ōy*).

siendo el *búmō* el más pequeño ya que representa al ratón palmito *(sàni:kuy'ō)* comiendo los retoños de mijo que brotan del suelo. En la fase siguiente, *(yàla)*, el animal es el mono gris con cara negra *kò:;* su rabo es muy largo; come las espigas de mijo ya formadas (fase en la que se dice que el retoño de mijo está «embarazado»); las espigas a las que éste se ataca, crecen torcidas[140]. El *tóŋu* muestra al mono rojo *ɔ́mɔnɔ* chupando la médula de los tallos cuando florece el mijo. Finalmente, el *t'ōy* representa el *dègɛ*, mono negro (cynocéfalo), el que causa más estragos en las cosechas, puesto que se lo come todo, «ni tan siquiera deja un montón de mijo en el campo»; la planta de mijo está totalmente formada

[139] Acerca de estos palos encorvados, ver *supra*, p. 219. Se trata aquí de unas reproducciones en miniatura, que se utilizan a menudo como símbolo varón.

[140] Como el propio mono, según dicen, cuya silueta lleva una joroba cuando está sentado.

y el animal lleva más detalles que los demás; su estómago, sede de su «palabra» devastador, resulta visible.

13. «Bajada de la segunda arca del Zorro», es decir el tamiz redondo para alubias, de mimbre *(n'ū góro)*, no está representado por símbolos gráficos, sino por las distintas fases de la construcción del granero redondo para alubias del *gínna*[141]. Primero se dibujó un círculo en el suelo, con unas piedras[142]; es el *búmō*. Por lo que respecta al *yàla*, se empieza por construir el adobe trabajándolo a mano (o bien colocando pequeños ladrillos en espiral, si no sabe uno modelarlo a mano). El *tóŋu* es el granero prácticamente terminado, y el *t'ōy* el granero acabado. Se traza un círculo en relieve en el adobe, alrededor de la base del granero, una vez finalizado.

14. La «palabra de la colocación del lébé del Zorro» (Fig. 33) se dibuja sobre el altar, cuando se procede a su fundación. Los dibujos muestran el propio Zorro con sus patas que expresan la «palabra». Se ejecutan con pasta de «arroz rojo» y mijo machacado y triturado, es decir, muerto[143]. Su orientación es la siguiente: el *t'ōy* tiene la cabeza al este y el rabo al oeste, por consiguiente sus patas señalan al norte; el *tóŋu* tiene la cabeza al oeste y las patas al sur; el *yàla* la espalda al norte y las patas al sur; el *búmō* tiene la espalda al este y las patas al oeste; por lo general todos dan la espalda al este de donde procede la lluvia; cierto es que el *t'ōy* tiene la espalda orientada al este, mas no ocurre lo mismo con las patas, que son las más importantes puesto que guardan la palabra.

15. La «palabra de los hombres con reglas» no lleva representación gráfica: ellos mismos representan al *búmō* cuando abandonan la aldea en fila para dirigirse a la selva, corriendo suavemente, levantando apenas los pies. El *yàla* es el momento en que hacen girar los rombos. Las pinturas de las máscaras representan el *tóŋu* y el bailarín ataviado con un traje reluciente de vivos colores es el *t'ōy* en su perfecto acabado.

[141] El *gínna* posee dos graneros para habichuelas; el uno es cuadrado *(gùyɔ kìdu)* almacenando las habichuelas que se consumirán durante el *gɔ́ru* pertenecientes a una especie llamada «habichuelas que agradan» *(n'ū niŋu);* se trata de una especie más gruesa y que cuece con mayor rapidez. En el granero redondo *(gùyɔ gùŋo)* se conservan las demás especies, consumidas usualmente. Hemos visto que el granero cuadrado correspondía a la primera arca del Zorro. Antaño se colocaban todas las habichuelas de la familia en los graneros del *gínna;* hoy en día cada cual posee el suyo propio, redondo o cuadrado.

[142] La construcción es idéntica a la del gallinero pero más grande. Sobre un suelo rocoso no se colocan piedras.

[143] Para los signos «vivos» se maja el mijo sin aplastarlo.

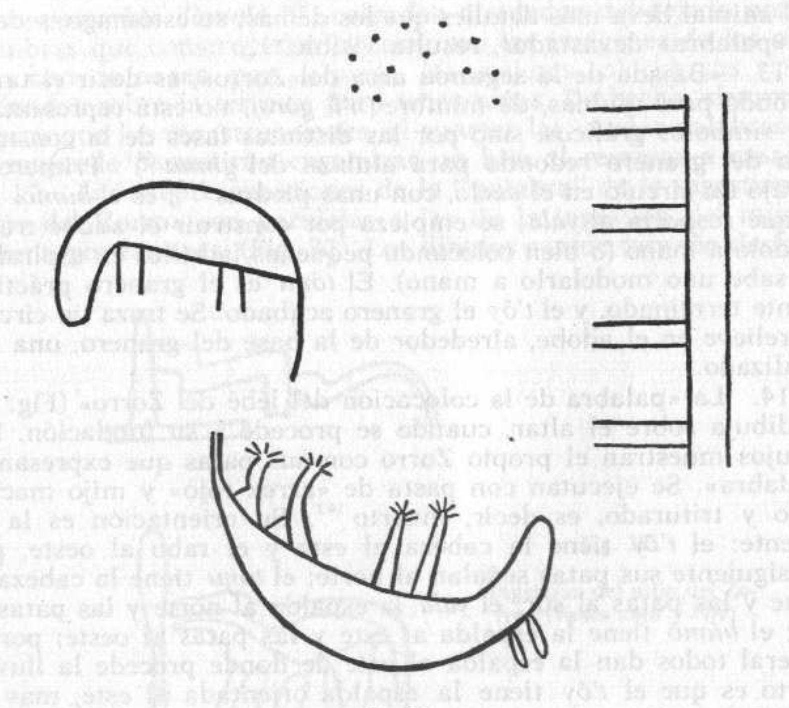


Fig. 33.

Orientación de las cuatro representaciones del Zorro ejecutadas bajo el altar *yu-rugù lìbɛ* en el momento de su fundación.

16. Por el contrario, la «palabra de ciencia de Dyongou Sérou» está representada por un dibujo muy rico que muestra al curandero, un árbol (prototipo de todos los árboles cuyas raíces producen medicinas), una hierba (que simboliza, asimismo, todas las hierbas que curan), el signo sinuoso de la enfermedad (semejante al que se dibuja sobre la mesa de adivinación) y la serpiente, animal simbólico del curandero (Fig. 34). En total , cinco elementos, cifra del Zorro.

Dicho conjunto se realiza en la vivienda del curandero, sobre la tarima en donde coloca sus vasijas de barro. Se renueva cada año, siguiente el ciclo habitual, el día del sacrificio anual de los curanderos, llamado *ɔ̀mɔlɔ búlu* [144]; se ofrece el sacrificio a Dyongou

[144] Durante semejante sacrificio, el curandero reúne a todas las personas que ha curado durante el año; su mujer prepara la cerveza; uno de los enfermos curados degüella una cabra (animal del Zorro).

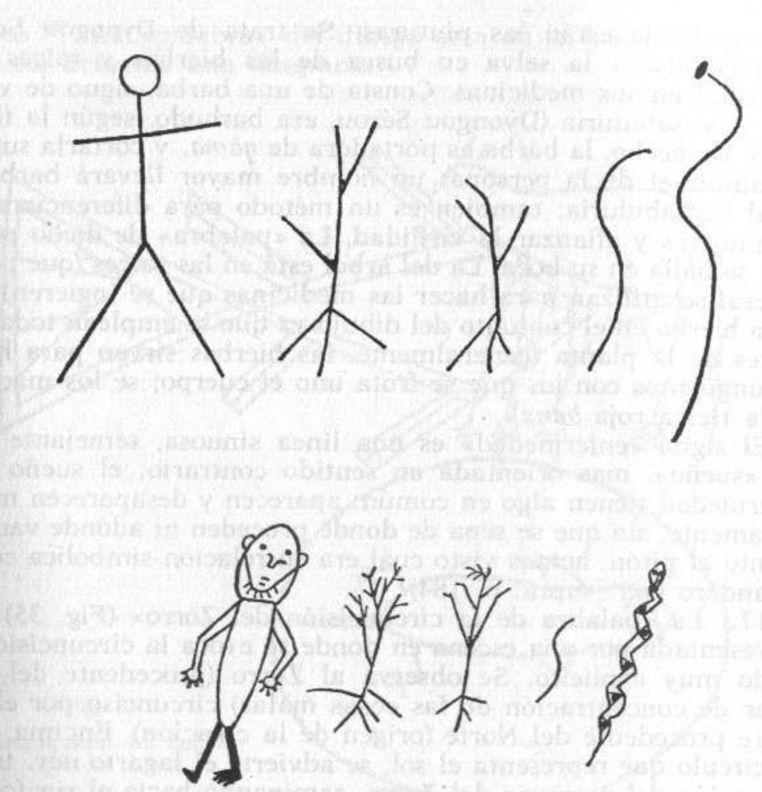


Fig. 34.

El curandero y su «palabra» vegetal.

Sérou para que renueve la ciencia y la palabra del curandero. Es el sacrificador *(pòlugɛ́:lɛnɛ)* del curandero quien los dibuja; para el *búmõ* y el *yàla,* emplea un carbón vegetal extraído de las raíces de plantas medicinales (conocidas únicamente por los curanderos), el *tóŋu* y el *t'õy* están hechos con tierra roja de *baná.* Los dos primeros son negros, signo de purificación: Dyongou Sérou fue al principio *ɔ́mɔ* (vivo) como los demás antepasados *(búmõ)* y el *yàla* hace alusión a su resurrección bajo forma de serpiente. El *tóŋu* evoca su muerte y el *t'õy* la muerte de la serpiente; son *pùru,* por lo tanto rojos.

La representación del curandero supone asimismo, la de su estatuilla *(dége),* y éste es a su vez la representación del antepasado «patrón» de los curanderos y se halla situada cerca de la

tarima donde están las pinturas. Se trata de Dyongou Sérou, marchándose a la selva en busca de las hierbas y raíces que empleará en sus medicinas. Consta de una barba, signo de virilidad y de sabiduría (Dyongou Sérou, era barbudo, según la tradición). De hecho, la barba es portadora de *ŋàma*, y cortarla supone disminuir el de la persona: un hombre mayor llevará barba en señal de sabiduría; también es un método para diferenciarse de las mujeres y afianzar la virilidad. La «palabra» de dicho personaje se halla en su boca. La del árbol está en las raices (que por lo general se utilizan para hacer las medicinas que se ingieren) y la de la hierba en el conjunto del dibujo ya que se emplean todas las partes de la planta (generalmente, las hierbas sirven para hacer los ungüentos con los que se frota uno el cuerpo; se los machaca en la tierra roja *baná).*

El signo «enfermedad» es una línea sinuosa, semejante a la del «sueño», mas orientada en sentido contrario; el sueño y la enfermedad tienen algo en común: aparecen y desaparecen misteriosamente, sin que se sepa de donde proceden ni adónde van. En cuanto al pitón, hemos visto cuál era su relación simbólica con el curandero (ver. supra. p. 184).

17. La «palabra de la circuncisión del Zorro» (Fig. 35) está representada por una escena en donde se evoca la circuncisión de modo muy explícito. Se observa al Zorro (procedente del Sur, lugar de concentración de las cosas malas) circunciso por el pez bagre procedente del Norte (origen de la creación). Encima, y en un círculo que representa el sol, se advierte el lagarto *này*, transformación del prepucio del Zorro, caminando hacia el sur (con el sol en el cenit). Unicamente se traza el *t'ōy* de semejante signo; efectivamente, «antes de dicha operación, el Zorro era un pez y no podía prever cuanto iba a suceder». El color utilizado por el Zorro es el rojo de «mimbre rojo», el del pez (puro) el blanco de arroz blanco; el *này* dentro de su círculo solar, es, asimismo, rojo [145]. El dibujante es el «vigilante» [146] de los iniciados *ólubar'ū;* la víspera del día en que se marchan a la selva para practicar el retiro del *sígi*, ejecuta la pintura en la cueva de las máscaras, labra los rombos y los coloca un momento sobre ésta, antes de dárselos a los iniciados quienes los harán girar durante todo el día. Dicho rito confiere su «voz» a los rombos, ya que el grito de la circuncisión del Zorro recuerda los tres gritos de dolor lanzados por los

[145] En la realidad, el *này* es castaño rojizo, con manchas rojas y negras en esta ocasión no han dibujado dichas manchas.

[146] Es un veterano del *sígi* anterior. Les trae la comida y les enseña la lengua secreta.

rombos [147]. La «palabra» del dibujo está en la boca del *này;* se trata del aviso de una desgracia.

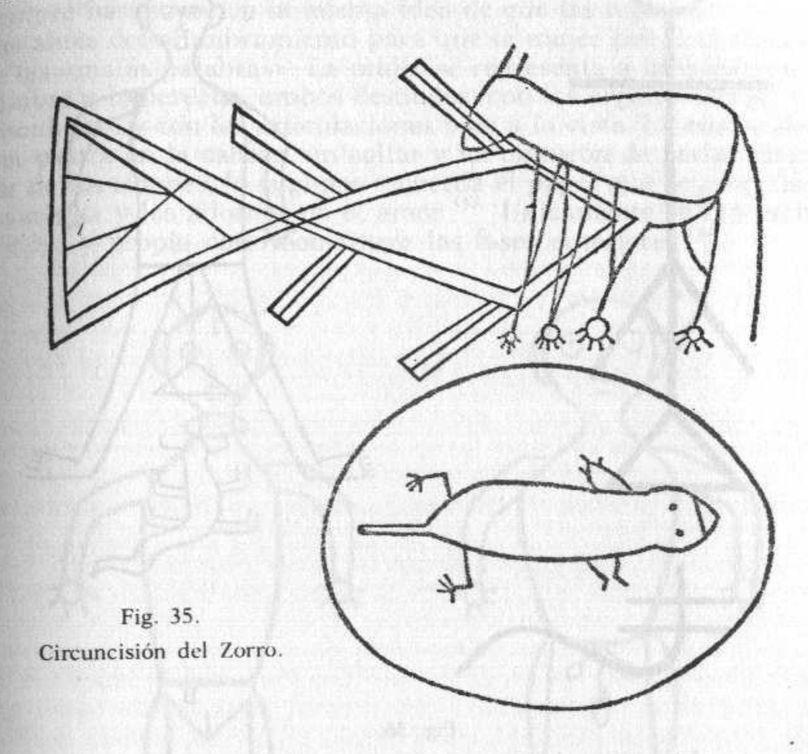


Fig. 35.

Circuncisión del Zorro.

«La excisión de Yasigui (Fig. 36) es también realista [148], la pintura realizada en el lugar llamado *pùnulu tènu* (lugar donde las mujeres con reglas practican sus abluciones y orinan), cuando se procede a la excisión de las niñas [149], practicándose las cuatro fases a un tiempo, (orientadas de este a oeste) [150] muestra a

[147] Acerca de los distintos «gritos» de los rombos, ver *infra* «la palabra y la expresión musical».

[148] Estos dibujos, al igual que la excisión de las niñas, se los solicitó Ambara a una anciana cuyo grado de parentesco le permitía bromear con ella, sobre todo en lo tocante a las cosas sexuales; se los explicó a cambio de un pequeño «regalo» (que le dimos nosotros).

[149] Es decir, cuando se reúne un número suficiente de chiquillas (por lo menos una decena).

[150] Según el mito, Yasigui se hallaba al este, la piedra le produjo la excisión y el escorpión saltó al oeste. Esta orientación complementa la de los dibujos de la excisión de las niñas, orientados de Norte a Sur.

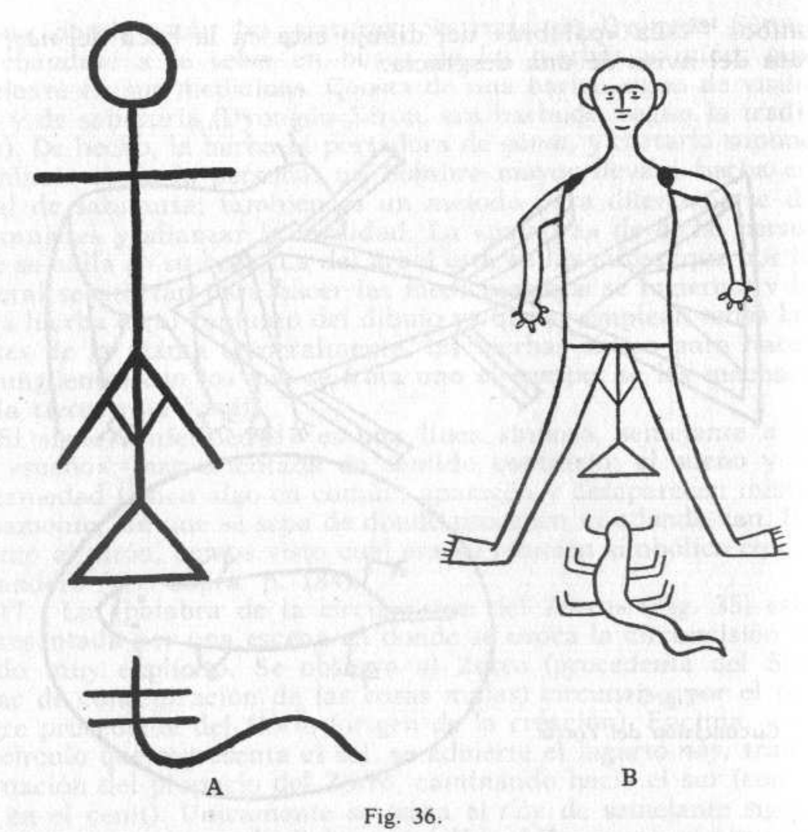


Fig. 36.

La excisión de Yasigui y el escorpión *(tòŋu* y *t'ǒy).*

Yasigui partido por un rayo («hacha de lluvia», *ánagulɔ́)* y al escorpión, cual transformación de su clítoris [151]. Todo ello se dibuja en rojo de *baná* (recordemos que el «mimbre rojo» se reserva para los signos masculinos, ya que se utiliza para teñir las máscaras).

18. La «palabra de la noche» y del matrimonio (Fig. 37) consta en la casa de las mujeres con menstruación, en relieve y en el adobe sito en lo alto de la puerta, al segundo año de su construcción, cuando se procede a revocar de nuevo la casa [152]. El

[151] Véase la explicación detallada del mito, reseñada anteriormente.

[152] Al pie del acantilado, la casa de las reglas está hecha totalmente de tierra; en la llanura está hecha con morrillo, salvo el cerco de la puerta que lleva un

tiempo transcurrido entre la construcción de la vivienda y la ejecución del modelaje, simboliza la unión fecunda tras las reglas, siempre basándose en la misma idea de que las reglas son necesarias antes del alumbramiento para que la mujer pueda deshacerse de las «malas palabras». La mujer se representa a la izquierda, el hombre a la derecha, ambos desnudos, con los órganos sexuales al descubierto y con las articulaciones bien a la vista. La esposa lleva una trenza en la cabeza, un collar y un cinturón de perlas alrededor de los riñones, lo cual nos recuerda el papel que desempeña la cosmética y los adornos en el amor [153]. Unicamente se representa al *t'ǒy;* y propio coito constituye las fases anteriores [154].

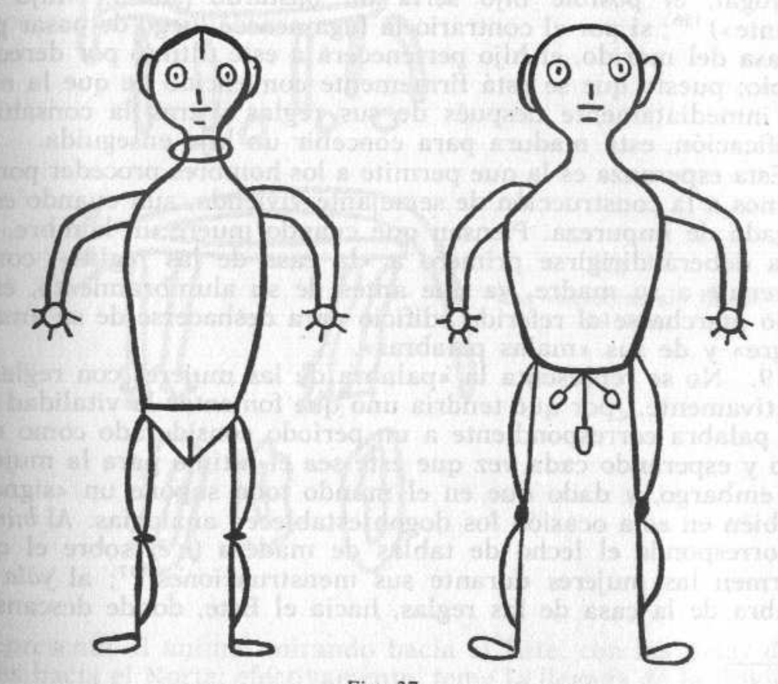


Fig. 37.

La «palabra de la noche».

revestimiento de argamasa. Son los hombres los que construyen la casa y trazan los dibujos.

[153] Sobre las ideas dogon al respecto, ver M. Griaule: *Dieu d'eau*, p. 95 y ss.

[154] Al empezar los cimientos de la casa de las reglas, se traza primero un círculo sobre el suelo (su forma es redonda); se trata del *yàla* del enlace de los esposos.

Al igual que el matrimonio, la «palabra de la noche» se halla en los órganos sexuales de la pareja. Aunque las relaciones conyugales no resulten posibles cuando la mujer se halla en período menstrual, existe una especie de «palabra» de sustitución que mantiene el lazo afectivo y verbal entre los esposos durante la reclusión de la mujer: su marido va a buscarla por las noches para charlar con ella fuera del edificio; aquel que desatiende estas visitas pasa por no querer a su esposa [155]. No obstante, el marido cuenta cuidadosamente los días del retiro, para asegurarse de que su mujer regresará a casa en cuanto terminen sus reglas; puesto que si se fugara con otro hombre antes de regresar al domicilio conyugal, el posible hijo sería un bastardo *(sílɛ í:* «hijo de amante») [156]; si por el contrario la fuga acaece luego de pasar por la casa del marido, el hijo pertenecerá a este último por derecho propio; puesto que se está firmemente convencido de que la mujer, inmediatamente después de sus reglas y tras la consabida purificación, está madura para concebir un hijo enseguida.

Esta esperanza es la que permite a los hombres proceder por sí mismos a la construcción de semejante vivienda, aún cuando esté cargada de impureza. Piensan que cuando muere un hombre, su alma deberá dirigirse primero a «la casa de las reglas», como homenaje a su madre, ya que antes de su alumbramiento, ésta debió marcharse al referido edificio para deshacerse de su «mala sangre» y de sus «malas palabras».

19. No se representa la «palabra de las mujeres con reglas». Efectivamente, ¿por qué tendría uno que fomentar la vitalidad de una palabra correspondiente a un período considerado como nefasto y esperando cada vez que éste sea el último para la mujer? Sin embargo, y dado que en el mundo todo supone un «signo», también en esta ocasión los dogon establecen analogías. Al *búmõ* le corresponde el lecho de tablas de madera *(ɲ'ẽ)* sobre el que duermen las mujeres durante sus menstruaciones [157]; al *yàla* la sombra de la casa de las reglas, hacia el Este, donde descansan

[155] Esta costumbre se llama *yà:ū pùnulu tógu,* «charla de las mujeres con reglas»; está emparejada con la «charla de la mujer» anterior al matrimonio (ver, *infra,* p. 309).

[156] Incluso tendría derecho a matar a su mujer; según nuestros informadores ya ocurrió un caso así.

[157] Las mujeres con menstruación no se acuestan sobre una estera porque las manchas de sangre son más difíciles de limpiar que si cayeran sobre la madera. A los dogon les afecta mucho las manchas de sangre; si por algún casual, en el transcurso de un sacrificio doméstico, la sangre del pollo degollado cae sobre una estera, la mujer le hace una escena al marido: ¡un extraño podría creer que ella no observó la reclusión menstrual!

por las tardes, hilando al *tóŋu* su aseo y la colada de los taparrabos. El *t'õy* es la propia mujer al término de su reclusión, purificada con aceite de *sá* y aguardando a que llegue la noche, al lado de la casa de retiro, para poder regresar a casa de su marido [158]. Observamos una vez más el concepto de la maldición de las reglas que desemboca en la esperanza de poder fecundar.

20. La «palabra de la siembra sin lluvia del Zorro» se representa bajo la base de su altar *lɛ́bɛ́,* con anterioridad a sus cimientos [159] (Fig. 38). El dibujo se ejecuta con pasta de *p'õ pílu* [160] y

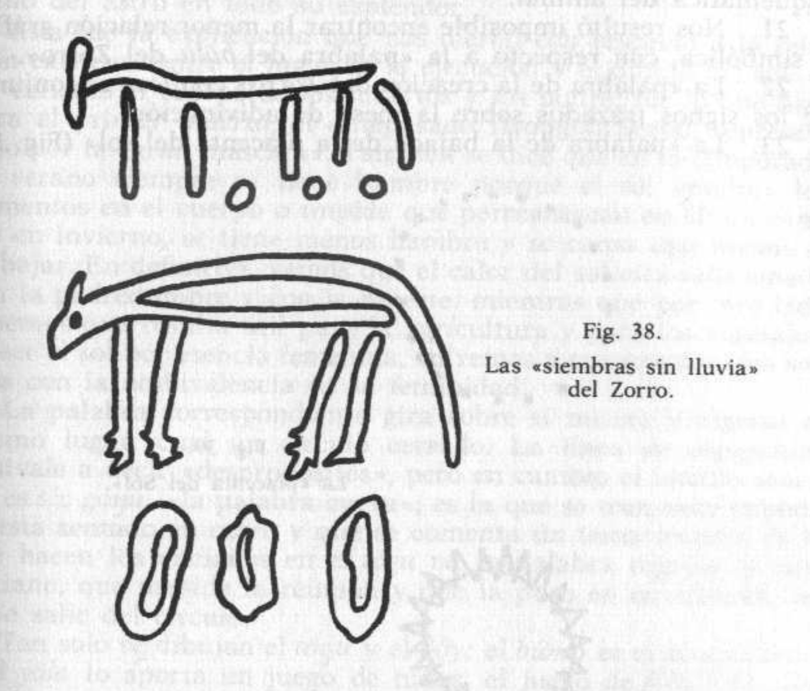


Fig. 38.

Las «siembras sin lluvia» del Zorro.

representa al animal mirando hacia el Este, con las patas dirigidas hacia el Norte: efectivamente, teme la llegada de la lluvia que

[158] En cuanto se ha purificado, deja de ir al edificio y se le puede dirigir la palabra normalmente.

[159] No se trata del mismo dibujo que para la «colocación del *lìbɛ̀* del Zorro, aunque se le parezca. Aquí se advierten además las semillas que germinan bajo las patas.

[160] *Digitaria* de hecho, aún no se había tornado «roja» cuando la robó y la sembró.

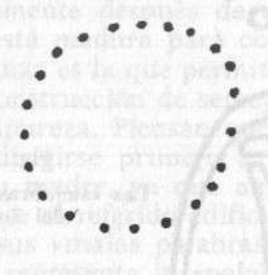
mojará su agujero[161] y vuelve las patas hacia Amma (el Norte, origen de la creación) como para rechazar todo cuando de el procede. Debajo de sus patas se hallan las semillas «sembradas sin lluvia». Empiezan a germinar en la fase *t'ōy*.

Unicamente constan el *tóŋu* y el *t'ōy*. El *yàla* sería el pequeño croquis del zorro, dibujado sobre la mesa de adivinación, y el *búmō* la «mano del Yourougou» *(yurugù nùmɔ)*, pequeño triángulo de madera que el adivino utiliza para alisar la arena y luego dibujar los croquis y que, entre otras cosas, es una representación esquemática del animal.

21. Nos resultó imposible encontrar la menor relación gráfica o simbólica, con respecto a la «palabra del *búlu* del Zorro».

22. La «palabra de la creación del Zorro» conlleva el conjunto de los signos trazados sobre la mesa de adivinación.

23. La «palabra de la bajada de la placenta del sol» (Fig. 39)



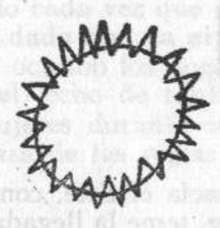


Fig. 39.
La «placenta del Sol».

se dibuja en «la cueva de la gran máscara» *(ímina nà kɔ̀mɔ)* en forma de círculo realizando en línea de puntos y en negro de *bána*

[161] Efectivamente, el zorro verdadero le teme mucho al que inunda su cubil; según los dogon, se cobija en el fondo e incluso deja que sus crías se ahoguen sin socorrerlas, de tanto como le horroriza el agua. Esta característica es una de las causas principales que indujeron a escoger semejante clase de animal para representar el símbolo mítico del enemigo de Nommo.

(tóŋu), constando asimismo, de un círculo en trazo grueso reforzado por una línea de espiguillas simulando una espiral que se enrosca a su alrededor, de color rojo «del mimbre rojo» *(t'ōy)*. El círculo equivale al propio sol y las espiguillas son los rayos. Cuando el astro está velado, únicamente se advierte su disco; cuando resplandece lanza sus rayos en zigzag, por doquier: sus «palabras» son las que calientan la tierra. El color negro representa la ausencia del sol cuando éste se oculta tras las nubes o que mengua su resplandor cuando llega el frío[162]; el rojo significa el brillo del astro en todo su esplendor.

Esta fue la explicación que nos dieron con respecto a la relación existente entre el lugar de la ejecución y el dibujo del sol: el sol calienta el cuerpo de los muertos y los pudre; fue lo que hizo para el primer muerto, el antepasado Dyongou Sérou, representado por la «gran máscara». También se dice que en la temporada de verano siempre se tiene hambre porque el sol «pudre» los alimentos en el cuerpo o impide que permanezcan en él; en cambio en invierno, se tiene menos hambre y se cansa uno menos al trabajar. En definitiva, vemos que el calor del sol está relacionado con la podredumbre y con la muerte, mientras que por otro lado sabemos que resulta útil para la agricultura y para los vegetales. Al ser el sol por esencia femenina, volvemos a tropezarnos una vez más con la ambivalencia de la feminidad.

La palabra correspondiente gira sobre sí misma y regresa al mismo lugar, cual un círculo cerrado. La línea de espiguillas equivale a decir «despropósitos», pero en cambio el círculo sencillo es *sɔ̀: góŋu*, «la palabra curva»; es la que se transmite cuando se está sentado en corro y que se comenta un tema secreto; es lo que hacen los ancianos en el *tógu nà* la palabra regresa al más anciano, que preside la reunión y que la puso en circulación; no debe salir del círculo.

Tan solo se dibujan el *tóŋu* y el *t'ōy*; el *búmō* es el propio astro y el *yàla* lo aporta un juego de niños: el juego de *b'ēy b'ēy*, que consiste en ocultar en la tierra un pequeño fruto rojo del árbol *b'ēy (Abrus precatorius)*; su práctica un montón de tierra redondo, cavado en el centro; cada jugador juega cuatro veces (los dogon relacionan el *này* «cuatro», y el *này* «sol», ya que el sol es femenino); «aquel que esconde el fruto sabe donde está, el que busca lo ignora, la palabra gira sobre sí misma[163]».

[162] No es ni de día ni de noche; se dice que «el espacio está cubierto» *(gána dɛbiay*.

[163] Para la descripción de este juego, véase M. Griaule: *Jeux dogons*, p. 174. Posiblemente, el *yála* está asimismo representado por el portafermento redondo correspondiente a la placenta del sol.

24. El *t'ōy* de la «placenta del Zorro» es el que corresponde al de la mesa de adivinación, rectángulo alargado dividido en seis casilleros; en ambos extremos se prolongan las líneas para recordar los filamentos de la placenta. Al *tòŋu* le corresponde la forma antigua y ovalada de la mesa, que recordaba que antaño la placenta era redonda pero que resultó alargada y chata debido «a la trituración del pie de Nommo»[164]. Al *búmō* le corresponden los frutos que tienen una forma alargada y chata (Ceiba y miraguano...) y al *yàla* el fruto de la *Acacia albida,* muy rojo, redondo y encorvado, lo cual recuerda la antigua forma[165].

La selección del proceso de representación de una «palabra» se basa primero en consideraciones acerca de la mayor o menor duración de los dibujos. Algunos han de trazarse «para la eternidad», cual la creación del mundo a la que aluden; por esa razón se esculpen en la madera. Tales como las imágenes de los antepasados o de las especies animales bajadas del arca (lagartos, tortugas, cocodrilos, animales domésticos, etc.) que se hallan esculpidas en los pilares de los *tógu nà* de la llanura y sobre las puertas de los graneros. En cambio se subraya el carácter efímero de determinadas «palabras» mediante la utilización de un proceso asimismo efímero, como el de dibujar sobre la arena con el dedo; esto ocurre con los símbolos gráficos de la «palabra de la circuncisión», puesto que la operación solo supone un paso hacia el estado de hombre íntegro y presenta un carácter impuro por lo tanto peligroso, que más vale no prorrogar.

Mas pudiera ser que la breve duración de determinadas imágenes procediera, asimismo, del carácter particularmente «vivo» de las palabras que evocan, necesitando pues una frecuente renovación. Lo mismo ocurre con todas las pinturas estrechamente relacionadas con Nommo, con la fecundidad y con la vida. Puesto que contra más vivo está un ser, más agua necesita y perece con mayor rapidez cuando carece de agua[166]. Por consiguiente, las palabras más vulnerables son las «buenas palabras», aquellas que pintan sobre las fachadas de los santuarios y que se borran debido a la intemperie. Hay que renovarlas a menudo, al igual que han de renovar ellos mismos el manantial de palabras agradables[167].

Al comparar ambas series de representaciones, nos sorprende la relativa escasez con respecto a las que corresponden al Zorro; ocho «palabras» de la serie carecen de dibujo y otras tan solo se representan mediante los signos efímeros de la mesa de adivinación. Por el contrario, la serie «Nommo» lleva abundantes dibujos; faltan únicamente los dibujos relacionados con la «palabra de la cuenta» (materializada por los objetos que de hecho se utilizan para calcular) y con la «palabra de purificación». (Cuya ausencia nos pareció aún más extraña). Más la escasez de las representaciones relacionadas con las «palabras del Zorro» no se caracteriza únicamente por su número); influyen, asimismo, los materiales utilizados, ya que a todas luces, la selección de los materiales para la ejecución se determina mediante causas simbólicas. En cuanto al Zorro, solo encontramos materias elementales y salvajes, vinculadas con la selva, la impureza y la muerte; el blanco obtenido con excrementos de lodazal[168], tintes empleados para la fabricación de las máscaras, cereales con manchas de impureza simbólica, debido a su color «rojo» (arroz rojo, fonio, mimbre «rojo»). Tan solo uno de sus símbolos gráficos se realiza con cereales «vivos» (mijo blanco y arroz negro), es el de la «palabra del nacimiento de los hijos» o mejor dicho su prefiguración en forma de *yàla* dentro del cuerpo del hombre; hemos intentado explicar dicha excepción (p. 265).

En cambio los dibujos relacionados con las «palabras» de Nommo se realizan, prácticamente en su totalidad, a base de pastas de cereales tanto más «vivos» cuanto que se trituran en vez de machacarlos con la muela del molino[169]. Puesto que necesita gran cantidad de agua, el «arroz negro» representa el cereal más «vivo»; por esta razón, no puede ofrecerse a los muertos en calidad de libación, empleándose únicamente el arroz «rojo» (o en su

[164] El porta-fermento correspondiente posee una especie de franja de fibras. Hoy en día, omiten a menudo practicar semejante franja en la mesa de adivinación.

[165] El fruto del *pógo* tiene la misma forma, pero es menos rojo. Este árbol posee tantas espinas como el *sɛ̀ŋɛ* y pica aún más; únicamente los animales comen sus frutos.

[166] Los animales y las plantas que, al parecer, pueden prescindir de agua, son «enemigos de Nommo»; precisamente este es el caso del Zorro, ignorándose cómo puede beber durante la sequía o el de la *Acacia albida,* que no reverdece durante la época de lluvias, sino más tarde. El caso de las plantas que conservan la humedad durante la sequía es distinto (tal como el bulbo de *Urginea altissima* Baker, símbolo de lo perenne empleado en la vivienda), o de los animales tales como el comején que permanecen siempre en lugares húmedos; por el contrario, son «amigos del agua».

[167] Puede que sea una forma de manifestar que las relaciones humanas son frágiles y fácilmente vulnerables si el individuo no se esfuerza en «renovarlas».

[168] Acerca del lodazal, ver *supra,* p. 264, nota 131.

[169] El mijo muere si se le aplasta; tras la cosecha, y mientras no se haya practicado el ritual que devuelve la vida al mijo, merced a la intervención del sacerdote, sólo pueden consumirse semillas aplastadas y muertas de lo contrario uno se tragaría la vida del mijo. El mijo se aplasta y se maja para aquellos dibujos que se realizan con cereales. Acerca de la diferencia existente entre las pastas de mijo, según se le aplaste o se le maje, véase G. Dieterlen y G. Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon,* p. 63.

defecto, el «blanco») con fines funerarios; en cuanto al mijo blanco, es la «leche de Amma que alimenta a los hombres»[170]. Ambos cereales son los que se repiten con mayor frecuencia en la ejecución de las pinturas consagradas a las «palabras de Nommo». A estas materias básicas hay que añadirle otras, que poseen un valor simbólico relacionado con determinado elemento de la palabra correspondiente; como la ceniza de la madera que produce el color blanco de la «palabra del hígado» o el agua azucarada de los frutos de *sà* que se mezcla con la harina de mijo para trazar el plano de la casa y desear una vida dichosa a sus habitantes.

Algunas figuras se modelan en la tierra mojada de las fachadas porque se refieren a la concepción y a la formación del niño en el seno materno, a la transformación del «pez» en ser humano (al igual que la pareja representando la «palabra del matrimonio». Semejante proceso de ejecución recuerda que la tierra es la placenta original, «madre» de todos los seres. Mas cuando se trata de Nommo, se extrae la tierra de la charca mientras que para el Zorro se saca de los charcos, agua «salvaje» en la que sacian su sed los *yugurú*[171]. Los signos de la mesa de adivinación se trazan a ras del suelo, en un lugar arenoso y apartado de la aldea, por consiguiente, en una tierra salvaje y seca cual la tierra original, procedente de la placenta del hijo incestuoso.

Tampoco dejan que actúe el azar en la selección de los pinceles; las fibras de sanseviera (planta que se utiliza en la fabricación de los trajes funerarios) contrastan con la panícula de mijo de los dibujos «vivos»[172] o con el trozo de carbón purificador.

Los colores de los dibujos tienen un significado concreto; por lo general, el blanco representa la «leche de Amma», la vida, la pureza, la sinceridad; el negro, al ser el color de las nubes de lluvia, evoca el agua y la purificación; todo lo que es rojo atañe a la sangre y a la impureza; pero no emplean cualquier tinte rojo: el del

[170] Cuando una madre está amamantando a su hijo y queda de nuevo embarazada, ya no puede alimentar a su hijo; entonces le da una «crema cocida» que se obtiene lavando mijo majado. Este se torna muy blanco, se le vuelve a majar por segunda vez y se le añade agua en la cual se dejaron macerar frutos de tamarindo (acerca de las distintas clases de «cremas», véase *L'Alimentation dogon)*. Esta «crema» es más blanca que las que se consumen corrientemente, puesto que en éstas otras no se lava el mijo; es un sustituto de la leche materna.

[171] Según pudieron comprobar los cazadores dogon, el zorro es el único animal que jamás se expone a acercarse a las charcas para beber agua y tan sólo sacia su sed en los charcos de las rocas (ver G. Xalame-Griaule y Z. Ligers, *L'Homme hyène*, p. 114).

[172] Para ello se coge una espiga de «mijo malo» desprovista de semillas o bien la panícula de una espiga ya utilizada. Pues de ningún modo puede gastarse una espiga de mijo; puede decirse que los dogon no están «para despilfarrar las espigas».

«mimbre rojo» se reserva para las pinturas relacionadas con las máscaras (por ejemplo, la representación de la máscara *sìrigɛ*, evocando la «palabra de la bajada del arca»); para las palabras que presentan un carácter impuro, pero que no tienen conexión alguna con las máscaras, se emplea la tierra de arcilla roja, llamada *baná* (circuncisión y excisión de los hijos, «palabras» del curandero). A veces, el color rojo solo resulta simbólico; el que se sucedan cuatro cereales en la realización de las distintas fases del dibujo de la «palabra del tejido», provoca la aparición del arroz «rojo» para el *t'ōy;* semejante denominación se debe al leve color rojizo de la envoltura de las semillas y no altera para nada el color de la pasta obtenida; su empleo se debe a la necesidad de subrayar la ligera impureza del *t'ōy* con respecto a las demás formas incompletas del dibujo, ya que dicen que «lo que ha salido es un poco impuro» afirmación que se nos ha hecho a propósito de varios dibujos y que a nuestro criterio significa lo siguiente: la creación en vías de gestación, el niño en el seno materno, la palabra a punto de expresarse, el dibujo en vías de terminación, son puros puesto que se confunden con el ser que se está creando y están al abrigo de cualquier contacto exterior. Mas en cuanto finaliza la creación y nace el niño, en cuanto se formula la palabra y se completa el dibujo, adquieren vida propia, se someten a la lucha de las fuerzas opuestas que dominan el mundo y se tornan impuros[173].

Las precauciones que han de tomarse para la ejecución de ciertas pinturas (como por ejemplo la necesidad de no apretar el trazo al representar a las serpientes de la «buena palabra» para no «ahogarlas») nos hace pensar en el caracter vivo de los símbolos gráficos[174]. Pueden compararse con las palabras en la medida en que son el producto de una actividad física y mental del hombre. Al igual que éstas, poseen, asimismo, un poder creador; el hecho de dibujar un ser o un objeto, mantiene y renueva su fuerza vital, como sucede con la pronunciación de su nombre. Sin embargo, ambos medios de expresión no son totalmente idénticos ni pueden intercambiarse. Nos resta pensar en su mutua relación y preguntarnos ¿por qué razón los dogon piensan que el acto de dibujar se antepuso a la palabra?[175]

[173] Recordamos que consideran el nacimiento como algo impuro, debido a la sangre derramada.

[174] Por lo general, todos los dibujos se realizan de izquierda a derecha para el Zorro, de derecha a izquierda para Nommo. En ciertas pinturas se golpea la pared con el pincel para salpicar; normalmente, este gesto implica un concepto de «expansión».

[175] Véase cap. 1 de la IV parte.

TERCERA PARTE

LA PALABRA VIVIDA (FENOMENOLOGIA SOCIAL)

Capítulo Primero

EL CUIDADO DE LA PALABRA

La incorrección en el lenguaje, no solo supone una falta contra el propio lenguaje, sino que perjudica a las almas.

(PLATON, *Phédon*, 115 e.)

Los conceptos de la palabra que hemos analizado en las páginas anteriores, se reflejan en la actitud de los dogon para con el mundo y las demás personas.

Antes de pasar a describir esta actitud en las distintas circunstancias de su vida individual y social, consideraremos en qué forma actúa sobre su «palabra»; cómo la adquiere, la desarrolla, la conserva, o bien cómo la rectifica cuando haya sido falseada su integridad.

ADQUISICION DEL LENGUAJE

El niño «recibe» la palabra al nacer, cuando pasa del estado de «pez» fetal, silencioso en el agua materna, al de ser humano; sus pulmones se dilatan y empieza a gritar [1]. Esta primera experiencia

[1] Este rasgo inmediato de la expresión sonora rudimentaria, que no puede explicarse mediante ningún aprendizaje eventual, es sin duda el origen de una palabra «divina» que le fue revelada al hombre a raíz de una inspiración.

del verbo resulta fundamental para los dogon; subrayan su importancia mediante un rito [2].

Tras la salida de la placenta (es obligatorio esperar a que salga para decir que el niño ha «nacido» realmente), una de las mujeres que atendieron al parto [3] se llena la boca de agua y escupe sobre el niño practicando una ligera aspersión [4]; el frescor del agua le hace gritar [5]: ha «recibido» oficialmente la palabra. El concepto de tejido sigue estando presente en esta primera aparición del verbo; los dientes de la mujer que sirvieron de vehículo para «escupir» el agua, se relacionan con el rastrillo del tejedor que aparta los hilos y permite tejer. El hecho de escupir de forma progresiva y regular implica que ocurrirá lo mismo con el aprendizaje del lenguaje.

El rito pone de manifiesto la importancia del agua en la formación de la palabra; el primer aseo del recién nacido y el agua con que se le humedece la boca, corroboran semejante acción [6]. Se trata de volver a colocar simbólicamente al niño, en el elemento agua que acaba de abandonar y que supone la vida misma, mas esta vez acompañado del verbo. Hemos de señalar que no es agua pura lo que se le da de beber al crío, antes que cualquier otra cosa, incluso leche, sino que se trata de «agua de *sá» (sá dì:)* que se obtiene poniendo a macerar dentro del agua, frutos de *Lannea acida,* siendo ésta una bebida muy azucarada que recuerda ligeramente nuestro zumo de uvas y que a juicio de los dogon resulta la bebida más dulce *(ɛ̀:lu),* tomando en cuenta el doble significado que tiene para los franceses la palabra «dulce». El agua basta para que el niño se viera protegido por Nommo, pero el *sá* es su

[2] «El niño que nace, el agua sale la primera, el niño sale después, empieza a hablar. El niño dentro del vientre de su madre está en el nido, es como si estuviera en el agua. El niño que nace, el agua sale la primera, el niño crece como la planta. El niño que sale ha puesto la voz, es como las palabras de la semilla que germina» *(í: nànaɲi dì: là: gósɛ, í: ónu-nɛ góy, sɔ̀: tɛ́lɔ; í: vo nà kɔ̀lɔ-nɛ gúru-nɛ tóbe, dì:-nɛ tóbe áɲay; í: nànaɲi dì: là: gó í: pùdosɛ dɛ̀nɛ tɛ́sɛ áɲay; í: góy mì: kúni dɛ̀nɛ tɛ́sɛ sɔ̀: áŋay).*

[3] Hallarán una descripción del alumbramiento en D. Paulme: *Organisation sociale,* p. 435 y ss.

[4] Esta forma de regar escupiendo poco a poco una pequeña cantidad de agua, se llama *pide.*

[5] En caso de nacimiento prematuro, sólo empieza a gritar en ese preciso instante, porque está débil. Es posible que los nacimientos prematuros sean frecuentes dado la clase de vida particularmente penosa, que llevan las mujeres en los acantilados.

[6] En los Bambara, antes que cualquier otro alimento, se le da de beber al niño agua procedente de su primer baño, costumbre «que se practica para que el nuevo hombre tome conciencia de su individualismo, dicho sea de otro modo, para que pueda orientar su «palabra» hacia su propia persona» (D. Zahan: *La Dialectique du verbe...,* p. 31).

árbol favorito, ya que verdece durante la sequía, imagen del triunfo sobre la muerte; además, la dulzura de dicha bebida simboliza aquella que desearían observar más tarde en la palabra del niño [7].

Al no haber ingerido el recién nacido alimento alguno, se dice que aún no posee las «semillas» de las clavículas. Habrá que aguardar a que se le impongan sus distintos nombres para que le sean conferidos dichos cereales simbólicos; éstos, al alimentarse con la leche que ingiere, se asemejarán primero a unas semillas en cierne, blandas, blanquecinas y húmedas (de hecho, se habla de la «leche» de las semillas verdes). La progresiva adquisición de la palabra, al tiempo que la ingestión de alimentos más sólidos, los irá fortaleciendo poco a poco hasta conseguir la total madurez, la cual, a juicio de los dogon, acaece cuando llega el matrimonio [8].

El niño, al recibir los nombres, se convierte en un ser social, en una persona que se distingue de las demás [9]. ¿Qué supone para él semejante promoción? Acontece cuando tiene algunas semanas (siete, en general), y no parece probable poder observar a esa edad una franca alteración en su forma de gritar. No obstante, ya posee más «voz» y despierta al mundo exterior, ve mejor, oye mejor y se percata de la presencia de su madre. Entonces es cuando la sociedad lo reconoce como individuo, nombrándolo.

Los padres vigilan de cerca el lenguaje adquirido por el niño, sobre todo la madre. Mientras lo lleva en brazos, utiliza un lenguaje «bebé» para hablarle, cuya primera palabra es *mammam,* «beber» [10]. Cuando le enseña a andar, guía sus pasos inciertos acompasándolos con *tà:tà:tà:,* «aparta (los pies)» y el niño lo repite cada vez que da un paso [11]; a esa edad, ya empieza a pronunciar las dentales y dice *dà,* «madre» y *dé* «padre». Cuando puede caminar solo, la madre abandona el lenguaje infantil y le habla

[7] Se trata, claro está, de la forma no fermentada de dicha bebida (ver G. Dieterlen y G. Calame-Griaule: *l'Alimentation dogon,* p. 76). Dicen que representa la fuerza vital de Nommo. Apuntemos que los gemelos y el *kúɲō* no beben *sá dì:* cuando nacen, sino agua estraída expresamente del estanque familiar, que contiene los *kikínu* de todos sus miembros.

[8] «Las semillas de las clavículas del niño, hasta tanto se proceda a la degustación del mijo, sus semillas son como la leche. En aquel momento sus palabras no se entienden. Tras probar el mijo, se entienden sus palabras. El interior de las semillas un poco húmedo, el *nàma* del mijo que él prueba lo ayuda (a endurecer)» *(í: áɲi: gùyɔ vomo dɛ̀nɛ, yù: nɛ́mɛ-vo-sɛ dɔ́sɛ dɛ̀nɛ íru dì:-go be; vogo vá:ru í: sɔ̀: ɛ́gɛnɛ bɛ́:lɛ; yù: vo nɛ́mɛnɛ́: sɔ̀: ɛ́gɛmō bɛ́:; dɛ̀nɛ kɔ̀lɔ dága ɔ̀lu-go be yù: ɲama vo nɛ́mɛ bári).* Esta «degustación» del mijo tiene lugar hacia los dos años de edad.

[9] Acerca de estos distintos nombres, véase III, III.

[10] Hemos publicado un pequeño vocabulario infantil en nuestro artículo »Los dialectos dogon», p. 80.

[11] «Caminar» se dice exactamente *tàŋala;* se simplifica para el bebé.

con palabras del lenguaje adulto; le señala los objetos repitiéndole los nombres varias veces, con esa voz tan sumamente dulce que emplean las mujeres africanas para hablarle a los niños [12]; repite como puede, y la madre sigue insistiendo hasta que consigue pronunciar convenientemente. A esa edad le pertenece realmente, ya que sigue alimentándolo (hasta los dos años aproximadamente); emplea con él su propio dialecto, ya que procede a menudo de otra aldea [13]. Por consiguiente, el niño dogon entiende y habla, ante todo, el dialecto materno, pero al crecer, solo retendrá (o por lo menos tendrá que hablar) el que corresponde a la aldea de su padre, en la que vive, puesto que la residencia es patrilocal. Teóricamente, la madre debería hablar, asimismo, ese dialecto con sus hijos, mas como por su parte ha de preservar su propio hablar sin «mezclar las lenguas», utiliza más bien este último. Sin embargo, los niños no se confunden y de hecho hablan el dialecto del padre. Nuestros informadores nos explican que esto se debe al hecho de que todos los demás miembros de la familia lo hablan igualmente, y que el dialecto de la madre es minoritario [14].

Por consiguiente, el niño le debe a la madre los primeros elementos del vocabulario, todos ellos relacionados con la casa, la alimentación, la vida doméstica, la aldea y todo cuanto tenga algo que ver con la feminidad. En cuanto al niño pequeño empieza a acompañar a su padre a la selva, éste interviene por primera vez en su educación lingüística, nombrándole los animales, las plantas, las herramientas agrícolas y enseñándole las técnicas varoniles. En cuanto a la niña, proseguirá su educación junto a su madre, ya que jamás interviene el padre. Acompaña a su madre a todas partes y ella es quien le enseña los nombres de todas las cosas de la selva, facilitándole su vocabulario «exterior», al igual que le dió el de la casa [15].

[12] Tan dulce como chillona cuando están enfadadas. Es la ambivalencia de la «palabra» femenina, que los dogon toman muy en cuenta.

[13] Efectivamente, la lengua dogon está parcelada en determinada cantidad de dialectos y de subdialectos, cuyos matices afectan mucho a los usuarios (ver «Les dialectes dogon» antes mencionado). Por ejemplo en Sanga se habla el *sáŋa sɔ̀:,* subgrupo del dialecto *tɔ̀rɔ;* la mujer «extranjera puede hablar un dialecto totalmente distinto (*tómbo* o *jámsay*, por ejemplo); mas también se advierte la diferencia si habla otro subdialecto *tɔ̀rɔ* (Amani o Banani, por ejemplo).

[14] Así pues, dicen a modo de ejemplo: la mujer tómbo de Ambara dice *tondóy* cuando se refiere a una «vasija», pero los niños dicen *toróy*, vocablo más usual. Nosotros mismos pudimos advertir casos de mujeres ya mayores y casadas desde hace mucho en Sanga, que seguían hablando el dialecto de su aldea (entre ellos el *jámsay*).

[15] Nos declaran al respecto, que la madres es quien ha de facilitarle la ropa a su hija y el padre se encarga de vestir a su hijo. Sin embargo, la pequeña ha de hablar el dialecto de su padre y conservarlo durante toda la vida.

Por lo tanto, el hombre posee dos capas esenciales de vocabulario: la una, femenina, procedente de la madre y que es la más antigua (aunque se modifique en lo sucesivo mediante un cambio dialéctico) correspondiente a «las cosas de dentro», la mujer, el interior del cuerpo, la vida doméstica; la otra, masculina, procede del padre y se refiere a las funciones de los varones, al exterior, a la selva y a la dinámica. En cuanto el joven individuo adquiere el lenguaje, se advierten la oposición y el complemento existentes entre el varón y la hembra [16].

Una parte menos importante del vocabulario se adquiere mediante el contacto con los demás niños; primera intervención de la sociedad en la vida del joven dogon. Al principio, los hermanos y hermanas más mayores, así como los amigos, le inician en los juegos y le enseñan el lenguaje correspondiente. Ellos se encargan, asimismo, de explicarle las sutilezas de los distintos dialectos y las «bromas de las aldeas».

Estas bromas de contenido invariable, cuyo mecanismo y reglas examinamos anteriormente [17], se practican entre los habitantes de las aldeas pertenecientes a una misma región lingüística o por aquellos que viven en los «barrios» de una misma aldea, observándose en esta ocasión, matices más finos [18]; se mofan tanto de la pronunciación, del acento, del vocabulario característico de aquella aldea, como del carácter y los defectos típicos de sus habitantes, como si semejantes defectos estuvieran relacionados con su forma de hablar. Se intercambian bromas entre individuos de la misma edad y suponen un factor importante en la educación del joven dogon. Efectivamente, no solo desarrollan su sentido de la observación y la rapidez de sus reacciones (ya que uno debe ser el primero en soltar la broma, lo cual significa descubrir de qué aldea procede el adversario; o bien en caso de que otro se haya adelantado, hay que contestar inmediatamente, en cuanto se les llame), sino que también inducen a tomar conciencia muy pronto de las relaciones existentes entre sus lazos familiares y sociales y de que pertenece a un grupo lingüístico. La diversidad

[16] Un error de lenguaje *(áŋa náŋu* «olvido de la boca») se ve reprimido por la risa y la burla; para evitar que se burlen de él, el niño se esforzará en hablar correctamente. Aun siendo normal para un niño, resulta más grave para un adulto o para un anciano, puesto que es señal de que ya no «domina» su palabra; también se ríe uno de ellos, mas da lugar a peleas. Por lo general, piensan que si uno se molesta en hablar pausadamente y pensando en lo que está diciendo, pueden evitarse tales errores.

[17] Las «bromas de aldeas» en el Sudán francés.

[18] Existen, asimismo, bromas para uso de los demás grupos dialectales, pero, claro está, son de índole más general, ya que son menos conocidas las diferencias existentes entre una y otra aldea.

no resulta un elemento inquietante sino de equilibrio, puesto que la selección, necesaria y decidida de antemano, vincula más estrechamente al individuo a sus raices, concienciándole con mayor rigor de que pertenece a una sociedad y a una cultura bien definidas, permitiéndole afianzarse aún más como elemento de grupo.

Si intentamos recapitular las distintas influencias que actúan sobre el niño dogon al adquirir el lenguaje, nos percatamos de lo siguiente:

— El recién nacido «recibe» de manera ritual, la palabra de una mujer, cual sustituta de su madre, en cuanto ve la luz del día y antes de cualquier alimento;

— permanece bajo la influencia lingüística de su madre mientras esta lo amamanta; a partir del destete ha de abandonar el dialecto de su madre y adoptar el del padre, lo cual acentúa aún más el hecho de haberse separado de la madre mediante el destete;

— cuando tiene aproximadamente cuatro años, el padre es quien asume su educación lingüística, por lo menos la del niño; la niña permanece con la madre (pero ya no habla su dialecto); la pequeña infancia de la «palabra» ha concluido;

— el entorno social también desempeña un papel, primero ayudando al niño a escoger el dialecto paterno y a olvidar el de la madre, luego llamando su atención acerca de los matices que confieren su originalidad al habla, con respecto a las demás.

A estas influencias familiares y sociales, relacionadas con la formación de la «palabra» del niño, hay que añadir, a juicio de los dogon, otra tan importante como éstas: la de los «cuatro elementos» propios de una región, o sea la de las condiciones geográficas y climatológicas. Según han podido observar, tanto la calidad de la tierra de una región, como la cantidad de agua que recibe, su sol y los distintos vientos que soplan en dicha zona, definen las características particulares de su fauna, de su flora, así como la forma de vida y por consiguiente la psicología de sus habitantes; nos dicen que no es de extrañar que el idioma que hablan se halle, asimismo, influenciado. Si en Wazouba se siembra mijo de la especie de Sanga, el primer año se cosechará mijo de Sanga, el segundo año corresponderá a la especie de Wazouba; asimismo, un niño educado en una aldea distinta a la de su padre (sea porque se haya divorciado, o porque haya dejado a su hijo al cuidado de sus padres para que lo eduquen) hablará el dialecto de su aldea de adopción.

Semejante teoría «geográfica» de la lengua procede del convencimiento que poseen los dogon acerca de la profunda influencia

que ejerce sobre el hombre su ámbito natural. Los «cuatro elementos» alimentan a los vegetales, el mijo crece en la tierra, el sol lo calienta y lo madura, alimentado por el agua que bebe y el aire que respira, cual todo ser viviente. Al ingerir el mijo, el hombre asimila los cuatro elementos y renueva aquellos que componen su propio cuerpo. Mas estos «cuatro elementos» forman, asimismo, el «cuerpo» de su «palabra»; por consiguiente, al alimentarse de mijo, el niño recibe los componentes de su verbo.

Según nos comentan nuestros observadores, es fácil observar que el mijo de Sanga —país rocoso en donde escasean la tierra y el agua—, es más duro y da unas semillas más pequeñas que las que se cultivan al pie del acantilado, en la llanura irrigada [19]. Los animales salvajes son más feroces: las serpientes del acantilado «muerden más que las de la llanura». Y el carácter de los hombres es más afable; la gente de Sanga se autoconsidera «más mala», y más seria, ya que su vida es difícil y el cultivo resulta penoso; pero en cambio son fuertes, valerosos, emprendedores, habilidosos, mientras que los habitantes de las zonas más favorecidas resultan más dulces, pero también más blandos y con menos reservas. Semejantes diferencias se manifiestan en las prendas de vestir, siendo cortas y sobrias en el acantilado, largas, amplias y rebuscadas en la llanura [20]. Esto se nota, asimismo, en los bailes. ¿Cómo no habríamos de notarlo en el hablar? En Sanga se emplea un dialecto áspero y rápido, cuyas terminaciones poseen un sentido nasal muy acentuado, mientras que en las zonas de Dyamsay (llanura) y Tombo (centro de la meseta) se prestan a un lenguaje más armonioso, con terminaciones más suaves y formas menos elípticas [21]. Amparándonos en los criterios más antiguos según los cuales estos dos dialectos son los «mejores» [22] hemos de añadir que su armonía y su musicalidad los torna más aptos para el canto; por ese motivo se los clasifica en las «lenguas femeninas»,

[19] Estas comparaciones incluso sobrepasan la escala «nacional» y alcanzan las demás poblaciones; así pues, los dogon saben que el pequeño mijo de los bobo posee semillas más gruesas que las de su propio sorgo. Mas no tienen por qué ser forzosamente una ventaja; comparan este mijo tan grueso con un odre vacío; resulta fácil de majar pero «disminuye rápidamente». El de Sanga, con sus pequeñas semillas duras y llenas, vale más.

[20] Donde más se refleja la influencia musulmana. Ver nuestro artículo «La indumenta dogon, confección y uso».

[21] Por ejemplo, los plurales con nasal, llevan en *tómbo* la desinencia *-m*, en Sanga *-ũ (ánam, yà:nam*, «hombres, mujeres», se dicen en Sanga *ánaũ, yà:naũ).*

[22] Es cierto que ambos dialectos ofrecen rasgos arcaicos; por ejemplo, el *tómbo* ha conservado la dental sonora entre las vocales, en cambio, en *tɔ̀rɔ* se transforma en *z*, en otros lugares en *j*, etc. Obviamente, la conjugación del verbo *jámsay* es más arcaica que la del *tɔ̀rɔ* (ver nuestro estudio sobre el «Verbo dogon»).

mientras que el dialecto de Sanga, áspero y gutural, es típicamente «varón»[23]; posee menos «aceite» pero más fuerza.

Por lo tanto, el joven dogon se sitúa muy pronto dentro de una red lingüística cerrada y muy concreta; el enfrentamiento entre el dialecto materno y paterno, y la imitación burlona de los demás hablares, le hacen tomar conciencia de los lazos existentes entre la lengua y la sociedad, obligándole a tener que hacer una selección sin posibilidad de cambio. Pronto aprenderá a preferir su propio hablar al de los demás y a alabar su superioridad, conociendo, asimismo, la «jerarquía» tradicional habida entre los distintos dialectos. Ya que proclamar la superioridad de su «palabra», significa vincularse de modo definitivo a un grupo.

EXTENSION Y CONSERVACION DE LA «PALABRA»

Cuando un hombre se marcha a vivir al extranjero y olvida su lengua adoptando la del país en el que piensa vivir, se dice que «ha cambiado la palabra por alimento *(já-le sɔ̀:le tilá:ti)*[24]»; también resulta válido para una mujer casada, en una aldea de distinto dialecto y que se olvida del que hablaba en la aldea de su padre. Semejante burla supone un grave insulto; a los olvidadizos se les desprecia y sus familias se sienten profundamente dolidas. De hecho, cambiar su propia lengua equivale a cambiar sus «cuatro elementos» básicos, aquellos que reciben de su región natal, y por consiguiente a cambiar su propia sustancia, sus orígenes, su cultura. Puede que esto suponga una ventaja personal para el individuo, pero los suyos reniegan de él. Vemos que dicho concepto de la lengua conlleva una necesidad imperante para los dogon, de permanencia, de estabilidad, eso que llaman «los cimientos» *(d'õy)*.

Esto no significa que sea malo aprender lenguas extranjeras; al contrario, suponen un notable enriquecimiento de la «palabra» de un individuo, con la condición de que sean un complemento del

[23] Existe, asimismo, una clasificación «jerárquica» dentro de los propios grupos dialectales. Así pues, la gente del bajo Sanga y sobre todo la de Dini, hablan con la nariz y ello da lugar a que los del alto Sanga (sobre todo los habitantes de los dos Ogol) se burlen de ellos, jactándose estos últimos de poseer mayor pureza lingüística.

[24] La forma verbal utilizada señala un cumplimiento irremisible.

propio idioma y no supongan una sustitución del mismo. Según los dogon, a partir de los treinta años, no hay temor de que un hombre olvide su lengua de origen y puede vivir en el extranjero sin peligro alguno; entonces resultará excelente para él aprender el mayor número posible de lenguas.

Los principios espirituales del individuo padecen variaciones y enriquecimientos cuando aprende a hablar nuevas lenguas. Vivir en un país extranjero significa asimilar un estilo de vida distinto, y sobre todo acostumbrarse a nuevos alimentos que actúan sobre el «contenido de las clavículas». Por otra parte, nos consta que las palabras pueden compararse en cierto modo con las semillas. Aprender nuevas «palabras» supondrá por consiguiente, un enriquecimiento de las semillas de las clavículas, es decir, de los principios básicos y vitales del individuo.

Mas el *pàma* es el que padece el incremento más importante. El hombre que, hallándose en un país extranjero habla y entiende el idioma, vive mejor, se encuentra más a gusto y se torna más seguro. Al regresar a su casa su prestigio aumentará; incluso se dice que hallará mujer más fácilmente. Los jóvenes dogon que, por ejemplo, entienden el bambara, lo emplean entre sí cual si de una lengua secreta se tratara; aquel que no puede participar en semejantes conversaciones se siente aislado y humillado[25]. Muchos jóvenes se ven obligados a permanecer durante cierto tiempo en el extranjero con afán de aprender idiomas más que por enriquecerse. Se dan ejemplos de padres quienes, para retener a sus hijos, los colman de regalos mas han de soportar con amargor el siguiente reproche: «¿Acaso puedes darme también la palabra?» *(mùy sɔ̀: óbu bɛbɛ́gɔu-ma)*.

El dogon dispone de un abanico de posibilidades lingüísticas bastante surtido. Al igual que muchos africanos, viaja mucho y se desplaza fácilmente por razones de orden económico o familiar. Actualmente sigue utilizando medios de transporte tradicionales y viaja a pie o en burro, empleando el caballo con menos frecuencia (reservado para los jefes o para los ricos); más también utiliza con agrado medios más modernos[26]. Merced a estos numerosos desplazamientos, consigue relacionarse con poblaciones muy dispares, y ante todo con los dogon de las demás regiones lingüísticas. Estos

[25] Esto se refiere a la psicología de las lenguas secretas, de las que hablaremos más adelante.

[26] A tal efecto, resulta significativo apuntar el cambio de sentido de la palabra francesa «ocasión», para referirse a todo vehículo automóvil visto desde lejos y dirigiéndose hacia la aldea: «¡Es una ocasión!»

contactos lingüísticos no siempre resultan fáciles [27]. Es evidente
que cada dogon conoce sobre todo los dialectos más cercanos,
salvo que por una u otra razón, se viera obligado a permanecer en
una zona más alejada. En cambio, existen dialectos que pueden
considerarse como lenguas de relación: el *jámsay* y en menor
grado el *tómbo*, se entienden y se hablan en grandes áreas [28].
Entre las lenguas extranjeras que conocen los dogon, hay que
nombrar el peul en primer término; les sirve de lengua de relación,
sea entre ellos mismos (cuando sus dialectos son demasiado dife-
rentes), sea con respecto a las demás poblaciones. Los peul son sus
enemigos hereditarios, y la sabiduría dogon siempre alabó la uti-
lidad de conocer la lengua de los enemigos. Además, las relaciones
económicas resultan indispensables entre los dogon, al ser éstos
unos pobres pastores de ovejas y cabras, poseedores de escaso
ganado y los pastores peul de la región; siempre se ha empleado la
lengua peul en semejantes intercambios comerciales [29]. Hay aldeas
peul que se hallan hermanadas con aldeas dogon, y en varias
pudimos advertir que el bilingüismo en total [30] (*Dē* por ejemplo,
en el centro de la meseta). Personajes populares: el peul nómada
con su lanza y su caballo, la mujer peul haciendo gracias con su
espantamoscas y sus tapaderas de mimbre; el conquistador peul
del siglo pasado, armado con su fusil, están presentes en los bailes
enmascarados con todo detalle [31], lo cual demuestra hasta qué
punto están integrados en el mundo dogon.
El bambara es la lengua de una civilización harto conocida por
los dogon, y con la cual mantienen una relación constante. Los
viajes y las estancias de los dogon en países bamba, son frecuentes
y favorecen los intércambios lingüísticos, de hecho unilaterales, ya
que el bambara es una lengua que se va extendiendo y mucho
más importante que el dogon. El origen tradicional común teje
entre ambos pueblos un estrecho vínculo que se halla reforzado al

[27] Ver nuestro artículo «Los dialectos dogon». Citábamos el caso acaecido en
1046 de uno de nuestros informadores, originario de Amani (zona *tɔ̀rɔ*) que se vio
obligado a adoptar el peul para hacerse entender en la región de Tintam, al norte
de la meseta (véase el mapa de distribución publicado en semejante artículo).
[28] La mayoría de los cantos se expresan en estos dos dialectos; el *jámsay* es la
lengua de los lemas, de numerosas plegarias, etc. (ver capítulo «El arte de la
palabra»).
[29] Acerca del papel de la leche, de la manteca y de la carne de buey en la
comida dogon, ver G. Dieterlen y G. Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon.*
[30] Entre los Rimaybé, descendientes de antiguos esclavos, que se dedican a
labrar para los peul, se hallan numerosos dogon; en esas regiones son bilingües.
Para el reparto de las aldeas peul en el país dogon, ver el mapa de nuestro artículo
«Los dialectos dogon».
[31] Ver M. Griaule: *Masques dogons*, pp. 569 y ss.

celebrarse la ceremonia septenaria de Kangaba [32], hemos de seña-
lar que únicamente los Keita, descendientes de los fundadores
del imperio mandingue, tienen derecho a participar en el rito, pero
que «por extensión, el nombre de Keita puede ser adoptado por
individuos pertenecientes a una de las poblaciones originarias del
Mandé. Así pues, el dogon adoptará el *dyamu* Keita, si se marcha
a vivir al Mandé» [33]. Esta extensión del nombre es una muestra
del estrecho parentesco existente entre ambos pueblos.

Ciertas lenguas próximas al país dogon, son utilizadas por los dogon únicamente en las zonas limítrofes. Por ejemplo, el soninké, lengua de los Marka, que forma parte del grupo mandé cuyos campos lindan con los de los dogon al Este y al Sureste; los cantones de Bongoudié, Tori, Diallaye, Koumounouri, constan de numerosas aldeas marka [34]. Lo mismo ocurre con el samogho (nombre dyoula muy usual del san), igualmente relacionado con el grupo mandé y que se habla sobretodo en el cantón de Pana. En cuanto a los Mossi, siempre han mantenido relaciones religiosas y culturales con sus vecinos dogon. «Incluso en la actualidad, existen aldeas en pleno corazón del país de Yatenga, donde los dogon desempeñan funciones sacerdotales para con los Mossi. La simbiosis religiosa mossi-dogon, es tan fuerte, que por ejemplo, ninguna de las dos razas tiene inconveniente en que el dogon practique los consabidos sacrificios ante el *tenga* (altar mossi dedicado a la tierra), sobre el *léwé* (altar dogon, asimismo, dedicado a la tierra). Numerosos hechos parecidos a éste, nos hacen suponer que ambas razas comulgan con los mismos valores culturales [35]. Sin embargo, existen pocos dogon en la actualidad que entiendan el *mõ:re;* descontando aquellos que hayan visitado el país mossi, únicamente los dogon de la llanaura que viven cerca de ellos, hablan su idioma y logran entenderse con ellos.

El caso del bozo [36] es distinto. Se trata de una lengua de suma

[32] Esta ceremonia acoge en la región de Bamako, a los enviados de todas las poblaciones que apelan a este origen común del Mandé, atestiguado en todos los mitos y tradiciones del Africa occidental (ver G. Dieterlen: *Essai...*, p. XIV, y *Mythe et organisation sociale au Soudan français).*

[33] G. Dieterlen: *Essai...*, p. XVI.

[34] Acerca de la situación de estas aldeas, ver el mapa de nuestro artículo referido anteriormente.

[35] D. Zahan: *L'Habitation mossi*, p. 229.

[36] Los Bozo o Sorogo, pescadores reputados, se afincan en la región de Djenné, en las orillas del Niger, de Nouhoun al lago Débo; su lengua pertenece al grupo mandé, mas, al parecer, se trata de un dialecto arcaico en vías de desaparecer, ya que gran parte de la población bozo lo abandonó para adoptar el bambara. Los bozo son políglotas, ya que es un hecho característico el que los demás sudaneses no hablen su idioma, ya que sus consonancias les parece demasiado difíciles.

importancia para los dogon, aunque no la hablen ellos mismos. Sus contactos con los pescadores del Niger se centran más en la organización social y religiosa que económica (aunque consuman gran cantidad de pescado seco de procedencia bozo)[37]. De hecho, ambos pueblos están ligados por un tipo de alianza llamada «parentesco de burla» o «alianza catártica»[38], que llaman en dogon *máŋu*, de *máŋa* que significa «amasar en forma de bola». Semejante alianza da lugar a varios intercambios de «prestaciones materiales, morales y religiosas: hospitalidad, servicios de alimentación, de purificación, servicios rituales»[39], a varios interdictos sobre todo referentes a las relaciones sexuales y a la sangre derramada, así como a una catarsis mediante la burla y el insulto[40]. La práctica del bozo se reduce, para los dogon, a unos cuantos insultos relacionados sobre todo con los órganos sexuales y los alimentos; a su vez, los bozo hacen lo mismo con ellos.

El pueblo que los dogon denominan Tellem y que reconocen cual el de sus antecesores en el acantilado, supone una fracción de los Kouroumba que habitan el Yatenga septentrional; al parecer, su lengua (el jurumbé) es una «mezcla de *mõré*, de *songhai* y de *peul*»[41]; se trata en todo caso de una lengua voltaica[42]. La relación entre los dogon y los kouroumba es cosa ya remota. «Parte de los kouroumba permanecieron durante cierto tiempo en los macizos habitados actualmente por los dogon, antes de ocupar el Yatenga. En cambio, estos últimos vivieron en el Yatenga antes de que llegaran los kouroumba e incluso algunos se quedaron ahí con los invasores. Por consiguiente, en tiempos relativamente cercanos, hubo cohabitación e interpenetración de ambos elementos y pueden hallarse analogías en sus ritos y en sus creencias»[43]. Ahora bien, al parecer, únicamente los dogon de las regiones limítrofes hablan el kurumbé.

Los dogon que han viajado conocen otros idiomas: el songhai, el kaoussa, el senti (muchos jóvenes trabajan durante algún tiempo en Ghana) o incluso el wolof para aquellos que llegaron hasta Dakar. Claro que el francés conquistó un lugar importante en el

[37] Véase G. Dieterlen y G. Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon*, p. 51.
[38] Esta denominación pertenece a M. Griaule.
[39] M. Griaule: *L'Alliance cathartique*, p. 243.
[40] Analizaremos el mecanismo más adelante.
[41] Lavergne de Tressan: *Inventaire linguistique de l'A. O. F.*, p. 72.
[42] Es posible que estudios posteriores puedan establecer un parentesco con el dogon, el cual, aun cuando resulta difícil de clasificar, habrá de relacionarse probablemente con el grupo voltaico.
[43] M. Griaule y G. Dieterlen: *La mort chez les Kouroumba*, p. 9. Ver, asimismo, D. Zahan: *Pour une histoire des Mossi du Yatenga.*

aprendizaje de las lenguas extranjeras. El inglés ocupa un pequeño lugar; lo hablan únicamente unos cuantos dogon que trabajan con los misioneros protestantes americanos esparcidos por el país[44].

Si comparamos esta lista con la que nos facilita la tradición, es decir con la de las lenguas «reveladas» al antepasado Binou Sérou, al tiempo que la palabra, comprobamos que reseña efectivamente, las principales lenguas extranjeras habladas por los dogon, o por lo menos aquellos pueblos con quienes mantuvieron desde siempre relaciones de órden económico o cultural: peul, bozo, *mõ:re*, bambara, lengua de los Tellem. Lo que resulta aún más extraño es que nos encontremos también con el bobo (cual si estuviera relacionado con el *mõ:re)* y la lengua de los Touareg (que los dogon llaman *bùru dáme)*, clasificada junto con el sohghay y la lengua de los *belem* (es decir Bella).

Ahora bien, los dogon no tienen ningún vínculo con el pueblo bobo y desconocen rotundamente su lengua[45]. Aunque puedan casarse con mujeres mossi, samogho, bambara[46], jamás lo hacen con mujeres bobo por temor a verse deshonrados. Alegan las siguientes razones: los bobo no están circuncisos (se cuenta que se hallaban en el Mandé junto con los demás pueblos, pero que huyeron en el momento de la circuncisión); comen carne de perro como los «hombres impuros»[47]; cuentan que antaño se ataviaban con hojas de árboles, ya que no recibieron el «tejido» lo cual significa para los dogon, que tampoco han recibido la palabra. Por lo tanto, entre los dogon existe una especie de rechazo con respecto a la existencia de una lengua y de una cultura bobo, justificado por el hecho de que en realidad las desconocen totalmente. La tradición dogon hace alusión al bobo por esta última razón: representa todas las lenguas desconocidas del sur.

Lo mismo ocurre con la lengua de los touareg, cuya civilización sólo la conocen unos pocos dogon que se adentraron en el

[44] Lo cierto es que estas nociones de inglés se olvidan rápidamente y tan sólo sirven para gastar bromas y poner motes amistosos. Así pues, por lo general, los compañeros de nuestro amigo Apourali le llaman «Big boy» al saludarlo.
[45] El bobo es una lengua voltaica clasificada dentro del mismo grupo que el lobi (Lavergne de Tressan, *op. cit.*, p. 90).
[46] Siempre y cuando estén de acuerdo en llevar la difícil vida dogon, lo cual es bastante raro.
[47] El hecho de comer perro (lo cual ocurre, asimismo, con los Mossi) da lugar a una reprobación general. Según los dogon, el perro es impuro porque come cualquier cosa. Sin embargo, debemos recordar que para ellos los sacrificios de perros probablemente sustituyeron a los sacrificios humanos.

meandro del Niger; representa todas las desconocidas del Norte[48]. Ya que la lista de las lenguas heredadas del antepasado constaba de todas las posibles «palabras» que podían conocer los dogon cuando tuvo lugar la tradición.

PRECAUCIONES PARTICULARES REFERENTES A LA «PALABRA» DE LA MUJER

Acabamos de ver hasta qué punto son importantes, para los dogon, la adquisición, enriquecimiento y conservación de la «palabra», y el tratamiento que se les depara. Por lo tanto, no nos extrañará comprobar que dicho aprendizaje es objeto de mayores precauciones en un ser que por su naturaleza inestable está constantemente expuesto al peligro: la mujer.

Tal y como pudimos observarlo en el análisis de los componentes psíquicos de la persona, la mujer posee un corazón mal situado[49], que oscila más que el del hombre. Además, está insatisfecha, su corazón está dividido puesto que ha de abandonar su propia familia para irse a vivir con su marido; dicen que tiene «dos corazones»[50], lo cual significa que posee dos fuentes de cariño y que siempre la falta algo, se halle donde se halle. Por eso su espíritu jamás descansa, siente desasosiego[51] y es propensa a las emociones (como ya sabemos, éstas se expresan por la pérdida del *kikínu*[52]). Semejante inestabilidad orgánica y psíquica actúa de manera contraproducente sobre su palabra: al ser más charlatana que el hombre, suele hablar a menudo para no decir nada; recibe con demasiada facilidad las malas palabras y divulgan gustosas los secretos; tienen la manía de pelearse porque no atienden a razones ni reconocen sus faltas (lo cual se expresa diciendo que su palabra «no baja nunca»)[53]. Por eso se esfuerza uno en actúar

[48] Hemos observado que sobre el dibujo del tallo del mijo, cuyas hojas representan las lenguas, y que nos fue facilitado por Manda, la de los *bùru dáme* se representaba separada del tallo.

[49] «No está bien colocado» *(kíne vomo d'āla).*

[50] *kíne lὲy lὲy sε.*

[51] A la que llaman «la tranquilidad muerta» *(díε dày).* Jamás se le permite a una mujer acercarse a un herido o a un enfermo grave, para evitar sus reacciones emocionales.

[52] Ver *supra,* p. 47.

[53] *sɔ̀: vomo sùgolε.* Ver lo que dijimos acerca de la «palabra sentada» en el sentido propio y figurado, p. 83.

simbólicamente tanto a la entrada como a la salida de las palabras, desde la más tierna infancia de la pequeña.

Por este motivo se la somete a una serie de pruebas destinadas a asegurar el desenlace armonioso de su aprendizaje lingüístico y a ayudarla para que en lo sucesivo sea dueña de su palabra; el carácter doloroso de dichas pruebas tiene por finalidad enseñarle a dominar sus emociones, puesto que son ellas las que la obligan a hablar demasiado (su corazón oscilante calienta demasiado las palabras del hígado que salen burbujeantes); mas también tienen un destino estético puesto que imponen a la joven sus atributos femeninos tornándola hermosa y preparándola para el amor y el matrimonio[54].

Hacia los tres años, la niñita recibe un pequeño aro para el labio, en cobre amarillo[55]; se le practica un agujero en el labio inferior con una espina de tanino *(bá:la)* muy dura. Comparan esta dolorosa operación con la que se practica a raíz de la colocación de la argolla en la nariz del buey de carga, el cual, tras haber sido impaciente y testarudo, se torna dócil. El tanino suaviza lo que está duro (se utiliza sobre todo para curtir las pieles); la niñita que a esa edad «aún no conoce el mundo», que no quiere atender y hace lo que le viene en gana, ha de saber lo que significa la paciencia, y el dominio de sí mismo: la colocación del aro es el primer paso para conseguirlo. Se coloca en el labio inferior porque al producirse la palabra se mueven la barbilla y la mandíbula inferior, mientras que la mandíbula superior permanece fija[56], el aro se convierte en el guardian de la palabra, controlando su salida.

Cuando la niñita tiene aproximadamente seis años, cuando ya se le ha practica la excisión y posee suficiente conocimiento del lenguaje, se le agujerea el borde del pabellón de las orejas, a cada lado, pero una oreja tras otra (la segunda cuando la primera está curada). La operación (ocho agujeros en el pabellón más uno en el lóbulo) se practica, asimismo, con una espina de tanino, y la aceptación del dolor tiene el mismo valor simbólico que anteriormente. Dichos agujeros están destinados a recibir las argollas de aluminio, mas se colocarán únicamente algún tiempo después del matrimonio de la joven; mientras tanto, la chiquilla recibe fragmentos de tallos leñosos procedentes de una hierba llamada

[54] Veremos más adelante que la adquisición armoniosa de la palabra es requisito necesario para el matrimonio. (ver capítulo II.)

[55] Esa argolla se llama *nὲnu ùdi,* «pequeño cobre»; el cobre amarillo es hembra.

[56] Para los Bambara, el tatuaje del labio inferior es el que desempeña semejante papel (ver D. Zahan: *La Dialectique du verbe...,* p. 44).

sá:na, con la que se hacen las escobas [57]. El valor simbólico resulta muy claro: la escoba despoja la casa de toda la suciedad que la mancilla; los tallos de *sá:na* (barren) las malas palabras e impiden que penetren en el oído, responsabilizándose así de su «limpieza»; los agujeros practicados en el pabellón favorecen la entrada de la buena palabra; cuando la joven haya aprendido perfectamente a rechazar las malas palabras, se le colocarán las argollas de aluminio, metal más «húmedo» que el cobre, destinado a atraer las buenas palabras al olvido y a retenerlas en él; además, las argollas suponen una representación de estas buenas palabras, mientras que la escoba sirve para ahuyentar las malas que llegan a oídos de la joven con demasiada frecuencia [58]. El limado de los dientes en punta, que por cierto ocurre tanto para los hombres como para las mujeres, se realiza tras el matrimonio; se liman los cuatro incisivos superiores, cual si se tratara del peine del tejedor, para «tejer» mejor las palabras; las de abajo, que «cortan» las palabras, conservan su forma natural [59].

Cuando una chiquilla de diez o doce años hace aún faltas de gramática y de pronunciación, los adultos se ríen y declaran que necesita que se le haga un agujero en la nariz. Efectivamente, ha llegado el momento de completar su aprendizaje simbólico de la palabra; el hecho de agujerearle la nariz lo rematará. En el tabique del centro se coloca una argolla de cobre amarillo (llamada «buey de carga», *ná:jíŋu)*; cada aleta de la nariz lleva una argolla de aluminio. Esto sucede porque la propia nariz se relaciona con un metal hembra, mientras que las aletas son hembras y reciben una argolla de metal varón. Recordamos que la palabra posee un aroma, bueno o malo, según su naturaleza; ahora bien, lo que pasa por la nariz es el aliento y el aroma. La argolla del medio acogerá las palabras con «buen aroma» y las de las aletas ahuyentarán las malas.

Cuando se le «agujerea la nariz» a la pequeña, esto significa que ha concluido su educación de la palabra; ha de saber hablar mejor y comprender mejor las palabras; la colocación de las distintas argollas corresponde a una verdadera enseñanza (que de hecho recibió mientras tanto). Ahora ya está madura para la vida

[57] Especie indefinida. A veces hemos podido ver que estos tallos se sustituyen por pequeños trozos de hilo (ver foto).

[58] El simbolismo de la «escoba» que ahuyenta las malas palabras, vuelve a surgir en el rito de solicitud de perdón.

[59] Acerca de la relación existente entre estos adornos y los atributos de Nommo, véase M. Griaule: *Dieu d'eau*, p. 97 y ss. Sobre el significado del limado de los dientes con respecto a la palabra, en el poblado Bambara, ver D. Zahan, *La Dialectique du verbe...*, p. 36-37.

adulta y sobre todo para asumir su función esencial en la sociedad: el matrimonio y la procreación [60].

Mas ¿qué sucede con el hombre en semejante conjunto de precauciones destinadas a favorecer el aprendizaje de la palabra femenina? ¿Acaso estos ornamentos cuyo sentido profiláctico nos resulta comprensible, son realmente de índole femenina y por qué?

El hombre se jacta de no necesitar argollas, porque su «palabra» es lo bastante fuerte de por sí, y posee un carácter lo suficientemente estable como para rechazar la mala palabra. Sin embargo lleva una pequeña argolla de cobre amarillo —metal hembra— (que sustituye al oro), en el lóbulo de la oreja izquierda [61]. Este pequeño y único aro, es como la confesión de una debilidad; está destinado a defender al varón de la mala palabra de la mujer. La izquierda está relacionada con la feminidad y con la muerte (tal y como lo veremos más adelante). El lóbulo de la oreja lleva el nombre significativo de *dɔ̀lɔ*, «testículo» [62], debido al lugar que ocupa y también porque es vulnerable al dolor; por otro lado, la relación oreja-sexo está harto demostrada [63]; incluso puede que habría que observar una asociación inconsciente entre el lóbulo de la oreja y el prepucio, parte femenina y débil del hombre [64]. Por consiguiente, el hombre, tan orgulloso de su fuerza, es vulnerable debido a su feminidad; por su izquierda, da lugar a la mala palabra y a la muerte. En resumidas cuentas y en cierto modo, está a merced de la mujer y esto se refleja efectivamente, en lo ambigüo de las relaciones entre ambos sexos, en los dogon.

DISTINTOS MEDIOS DE ACTUAR SOBRE LA PALABRA

Con respecto a la naturaleza de la palabra, hemos visto que los dogon consideran que está dotada de un aroma *sui generis*. Mas

[60] En el siguiente capítulo veremos que el hecho de agujerear la nariz es, de hecho, una desfloración simbólica.

[61] Se agujerea la oreja con una espina de *bá:la* y recibe un fragmento *sá:na*, al igual que la de la niñita.

[62] Por educación, delante de las mujeres se dice *sùguru dóŋu*, «la parte baja de la oreja» (ver más adelante, el «eufemismo»).

[63] Ver *supra*, p. 79, nota 36.

[64] Esta asimilación permanece totalmente inconsciente. Mas conocemos una traslación análoga del prepucio a la nariz (ver G. Calae-Griaule y Z. Ligers:

por un procedimiento evidente, el aroma de la palabra está relacionado con el del aliento del locutor. El hecho de poseer un aliento puro no basta para pronunciar buenas palabras, pero contribuye a ello. Por eso debe tenerse mucho cuidado con la higiene de la boca y de los dientes. Hablar con alguien que tenga mal aliento, molesta al interlocutor; aparta la cabeza y el intercambio queda desvirtuado; el responsable se siente molesto, asimismo, mas no entiende bien por qué razón. Por lo tanto, la palabra resulta menos franca, con más tirantez por ambas partes, y ella misma resulta contamidada por el mal aliento; aún siendo buena al principio, puede tornarse desagradable.

El mal aliento puede deberse a dos motivos: el interior del cuerpo (sobre todo el intestino) está «podrido», es decir, que la digestión se hace con dificultad o que se padece una afección orgánica; de ser así, por desgracia nada puede hacerse para mejorarlo, nos comentan nuestros informadores con pesar[65]; pero si se trata únicamente de la «podredumbre» de los dientes, debido a una falta de cuidados, puede remediarse con la higiene: hay que lavarse la boca agitando agua dentro de las mejillas *(ána lùgo)* y limpiarse las encías con un bastoncillo especial *(bàgay tónu bù:bu)* «bastoncillo frota-dientes». Este último está hecho de madera de *Diospyros mespiliformis (álukíle)*, que posee virtudes astringentes y desinfectantes y blanquea los dientes[66]. La madre ha de enseñar muy pronto al niño estas reglas de la higiene bucal tan importante como la de las partes sexuales[67].

Limpiarse la boca y los dientes, supone limpiar su palabra. Se la «blanquea» como a los dientes y resulta «prieta» como las encías[68], de tal suerte que no se aparta de su camino y va derecha; además, al estar «limpia» huele bien y produce una agradable impresión en el oyente.

Además de la purificación de la palabra mediante la del aliento, pueden citarse el tabaco y la nuez de kola como medios para actúar sobre el verbo. Mas los dogon no opinan que semejantes excitantes puedan desempeñar un papel realmente importante[69]. Según ellos, ayudan sobre todo a los «espíritus» *(yìru)* para que puedan concentrarse y hallar las palabras adecuadas. Efectivamente, el humo sube al cerebro por la nariz; lo «aprieta» y favorece la concentración de las ideas; lo mismo ocurre con la kola que «aprieta» (se dice que «mama», *aáru)* el interior de la boca. También nos comentan nuestros informadores, con sentido común, que aquel que tiene costumbre de fumar o «mascar» (expresión usual que se aplica a la kola) no puede pensar ni hablar con sensatez cuando se le priva de su excitante favorito; le duele la cabeza y no puede contestar a las preguntas[70], pues sólo piensa en adquirirlos; se dice que «sus espíritus se han apartado». El tabaco y la kola tienen la ventaja de «despertar» el *pàma* dormido. Ocurre a menudo que un viudo o una viuda empiece a mascar tabaco durante el luto y luego no puede prescindir de él. Para ellos supone algo así «como un compañero», les alivia la pena.

Según la leyenda, Amma hizo crecer la primera planta de tabaco sobre la tumba de un muerto cuya mujer iba a llorarle sin cesar; tomó ella una hoja, la colocó en su boca: su «espíritu» que se había marchado, «destrozado» por la pena, regresó al instante para «sentarse» y ella se consoló. De ahí la expresión tan corriente: «El tabaco favorece los espíritus» *(tàba yìru óbosɛ)*. Sin embargo, resulta ambivalente puesto que posee cierto poder embriagador; no debe abusarse. Dicho carácter, un tanto peligroso, se refleja en el hecho de que ha de darse y recibirse con la mano izquierda. Otra tradición, esta vez de origen musulmán pero muy usual en el Sudán[71], cuenta que Iblissa orinó sobre el tabaco cuando Amma lo creó, por eso el masticar demasiado tabaco embriaga como la cerveza. Si se le coloca en la mano izquierda se le resta parte de ese poder de «fermentación» que tiene cierto parecido con la muerte[72], haciendo un juego de palabras sobre *nàna* «apartar con la mano» y *nàna*, «izquierda», dicen que la

---

L'homme-hyène, p. 115). Sabemos además, que los Bambara le cortan el lóbulo de la oreja a un niño muerto sin haber sido circunciso. (G. Dieterlen: *Essai...*, p. 67; D. Zahan: *Le n'domo*, p. 49 n.º 3).

[65] Comparan este olor con el que se desprende del cadáver *(yùlɔ)*. Antiguamente se conservaba el cadáver en la casa durante tres días y se preparaba una decoción de frutos de *bá:la* que se echaba en la boca del muerto, al tiempo que se le frotaba el cuerpo con el mismo producto para atrasar la descomposición *(ɔ̀mu nànu*, «apartar la podredumbre»). Hoy en día entierran al muerto al amanecer del día siguiente al fallecimiento. Seguimos observando la misma relación entre el mal olor y la muerte.

[66] La propia madera se torna blanca cuando se ha utilizado. Este árbol crece a la orilla del agua y pertenece a Nommo. Observaremos que los dogon no poseen la misma variedad de frota-dientes de madera que los bambara (ver D. Zahan: *La dialectique du verbe...*, p. 39-44). Además, puede que se empleen otras especies en aquellas regiones del país dogon que aun no hemos estudiado.

[67] Relación significativa.

[68] *sùmiay*, «es apretada, plisada y arrugada», *ádadu*, «astringente», procede de *áda*, «ácido, amargo».

[69] Lo contrario de lo que piensan los bambara (ver D. Zahan: *La Dialectique de verbe...*, p. 32-36). Sobre el uso restringido de dichos estimulantes en el poblado dogon, ver Dieterlen y Calame-Griaule, *L'Alimentation dogon*, p. 52.

[70] Clara alusión a la necesidad de tener que ofrecérselas de vez en cuando a los informadores.

[71] Relatado por D. Zahan, *op. cit.*, p. 32, nota 1.

[72] Ver *infra*, p. 487.

mano izquierda «aparta» el poder embriagador del tabaco al igual que «aparta» la podredumbre de cuanto está podrido. Por consiguiente, a juicio de los dogon existe cierta relación entre el tabaco y la muerte: nació sobre la tumba de un muerto. Se da con la mano izquierda, embriaga como la cerveza, bebida reservada para el culto de los muertos, etc.

Entre estos distintos modos de actuar sobre la palabra, podemos insertar gestos cuyo propósito es atenuar palabras demasiado serias o sencillamente sustituirlas cuando uno no se atreve a pronunciarlas[73]. Las palabras más graves se refieren a la muerte o a la divulgación de un secreto. Así pues, para dar a entender que alguien ha muerto, únicamente se señala la tierra con el dedo. Cuando no se desea contestar a una palabra que parece terrible, por ejemplo cuando se traiciona un secreto delante de uno, o cuando anuncian una muerte repentina[74], o cuando dicen que el «Hogon ha muerto» en lugar de la consabida fórmula «ha subido a la terraza»[75], se coloca uno rápidamente la mano delante de la boca para contener las palabras. Efectivamente, no contestar a una pregunta demasiado grave, equivale a expulsar por el oído aquello que acabamos de oír, negando de alguna manera la realidad. El hecho de contestar supondría aceptar la veracidad de la mala noticia.

Se rechaza una mala palabra tocándose las aletas con el propósito de no respirar; este gesto significa: «deja de hablarme de ese modo, preferiría morir antes que oirte». Un gesto tan significativo como este último, pero menos firme, consiste en tocarse la oreja como para doblar el pabellón de atrás hacia adelante; es para impedir que las malas palabras penetren en el oído. Por lo general, el interlocutor suele callarse.

El significado de los distintos gestos antes reseñados, demuestra la importancia que se le otorga a la contestación para dar vida a una palabra, puesto que no contestar con palabras supone negar su existencia, así como el sentimiento concreto del mecanismo de la palabra y de su propia realidad[76].

[73] Vimos («La palabra en el cuerpo humano») el papel que desempeñan los gestos en su formación. En esta ocasión se trata de gestos destinados sobre todo a actuar sobre la naturaleza de las palabras.

[74] Este gesto expresa, asimismo, la consternación; puede que no haya nada peor que la muerte repentina de un ser jóven. A modo de ejemplo, aludieron a un reciente acontecimiento; una joven, pariente de uno de nuestros informadores se había ahogado mientras jugaba con sus compañeras.

[75] Acerca del valor de semejante eufemismo, ver 405.

[76] Existen, asimismo, fórmulas destinadas a responder a palabras serias, sobre todo a aquellas que se dicen a la mujer que se está cortejando.

Aun habiendo tomado todas las precauciones para asegurar a los individuos, desde la infancia, una palabra armoniosa y «limpia», por desgracia ocurre con demasiada frecuencia que las relaciones entre los seres se echen a perder a causa de las riñas y de toda clase de «malas palabras». Por eso fue necesario hallar distintos medios de reparación, de purificación y de neutralización de la mala palabra en cuanto se la suelta por el mundo.

Existen distintas formas de subsanarla, según la gravedad de las palabras pronunciadas y según la personalidad del ofendido.

Una forma directa de pedirle perdón a alguien que ha sido ofendido, consiste en coger sus dos rodillas y decirle *mùyō kàna*, «perdóname» (literalmente «haz paciencia»), el vocablo *mùyō*, «paciencia», se relaciona con el verbo *mùyō* «sumergir en el agua», por lo tanto: refrescar; recordamos que al montar en cólera el corazón se torna rojo y caliente; implorar perdón equivale a echar agua fresca sobre aquel corazón ardiente, sosegándolo. El que se aprisionen los tobillos significa que se «obstaculiza» el ofendido con la palabra de reparación; se ve obligado a incorporarnos y a perdonarnos[77].

Mas es extraño que se suela expiar una ofensa directamente entre ambos interesados. Se suele recurrir a un intermediario, sea por haberlo solicitado el ofensor para que presente sus excusas al ofendido, o porque el propio intermediario se esfuerza por hacer entrar en razón a ambas partes.

El papel del intermediario en el arreglo de una controversia o de «malas palabras», resulta particularmente significativo en la psicología sudanesa. La sociedad se esfuerza por evitar la acumulación de rencor entre dos de sus miembros; los dogon dicen que una pelea subsanada al momento, es como la corteza de un árbol a la que se le ha arrancado una tira: es flexible y pueden atarse ambas extremidades; mas al cabo de tres días se reseca y endurece y no puede atarse sin correr el riesgo de romperse; así pues, la pelea que se ha dejado «secar» se agrava y pronto únicamente los

[77] Recordamos la alusión simbólica referente a los obstáculos, a propósito de la «palabra de perdón» (la corteza de *àá:* la que sirva para sujetar las cargas sobre los asnos. Pensaremos, claro está en el gesto antiguo de súplica, que consistía en besar las rodillas, es muy probable que en ambos casos haya que recurrir a las articulaciones, sede de la fuerza creadora del hombre; sabemos que los dogon dan las gracias evocando el número de articulaciones del cuerpo.

antepasados podrán repararla, lo cual implica un riesgo[78]. Por consiguiente, todo el grupo se solidariza con las relaciones indivi- duales de sus miembros. Saben muy bien, que si dejan que los propios interesados intenten reconciliarse, existen grandes proba- bilidades de que se empeñen en mantener su postura, bien por orgullo o por terquedad. La intervención del intermediario, que por lo general suele ser una persona mayor cuya palabra pesa (cabeza de familia, anciano sabio, herrero o «pariente que gasta bromas»), pretende hacer reflexionar a ambas partes, permitiéndo- les expulsar de su corazón tanto el rencor como los malos senti- mientos para poder pensar en las consecuencias sociales de las peleas[79].

La forma corriente de expiar una ofensa sin importancia, con- siste en morder tres veces un trozo de carbón para luego volverlo a escupir, en presencia del ofendido; luego, el intermediario frota tres veces la lengua del ofensor con un tallo de hierba de escoba *sà:na* (si se trata de una mujer, está claro que ambas operaciones se repetirán cuatro veces)[80]. El carbón procede de la madera de *kilɛ̀:nà (Prosopis africana)*, la más dura de todas las maderas que conocen los dogon[81]. Con respecto a la perforación del labio y de las orejas, mediante la espina de *bá:la*, hemos observado que todo cuanto es muy duro posee la propiedad simbólica de suavizar; el carbón suaviza la palabra demasiado intransigente, pero sobre todo la limpia, puesto que tiene una virtud purificadora debido, seguramente, al hecho de que la madera se ha calcinado para producir carbón (siendo el fuego eminentemente purificador), pero también a alguno de sus usos, tal como la limpieza de las herra- mientas de hierro y las armas oxidadas[82]. El hecho de morder el carbón y luego escupir, limpia las malas palabras, acto seguido, la hierba *sá:na* las «barre», exactamente como ocurrió con la protec- ción de los oídos de la niñita[83].

[78] Ver el capítulo sobre «El verbo de los muertos».
[79] El papel del intermediario se llama *sɔ̀: yéguru*, «arreglo de las palabras». También se dice que «su palabra pone frío en la cabeza» de ambos adversarios *(sɔ̀: kú-nɛ kà:li: aá:sɛ)*, así como en el corazón que, de ardiente, pasa a estar «fresco» *(kíne kà:li:)*.
[80] La fórmula usual es «Escupe, vuela, entra en un agujero» *(tú: jà:bóno-nɛ yò)*; esta comunicación está dirigida a la «mala palabra». La expresión: *jà:kána* signi- fica «volar rozando el suelo».
[81] Incluso es más duro que el cailcédrato, el *kelɛ̀n déne* y el *bá:la*. Observemos que los dogon siempre cocinan con madera; únicamente los herreros utilizan el carbón.
[82] El carbón quita el orín; luego se frota con paja.
[83] Cuando se trata de romper una prohibición, también se purifica con carbón y hierba para escobas, mas entre ambas operaciones se frota uno el cuerpo con

En caso de pelea muy grave entre un hombre mayor y otro más joven, unidos por lazos de parentesco (siendo un caso extraño la pelea entre padre e hijo), siempre opinan que el más viejo es el ofendido, aunque de hecho no lleve razón. Efectivamente,nunca debe uno quitarle la razón al más mayor, delante del más joven; quitarle la razón al padre supondría perjudicar al niño, puesto que esta especie de inversión de las generaciones sería como si, en cierto modo, se implantara el desorden en el mundo[84]. «El niño no posee la verdad, dice el refrán, el padre es quien la con- serva»[85]. Asimismo, jamás se le dará la razón a una mujer de- lante del marido puesto que «la casa es de él»[86]. Si el marido reconoce que no lleva razón y presenta sus excusas a su esposa, ésta se las devulve para evitar que siga habiendo rencor. Se utiliza el mismo procedimiento para «pasar el perdón» al más mayor, de parte del más joven, en el supuesto de que este último tuviera razón. El intermediario recibe algodón y cauri, cuya blancura significa que los corazones se «han vuelto a tornar blancos» y garantiza que la pelea no volverá a ocurrir. Acto seguido se degüe- lla un pollito en la puerta del *gínna* y al día siguiente se vierte en aquel lugar un calabacino de agua que se deja correr hacia afuera. Esta ofrenda es el alimento y la bebida de los antepasados (que siempre se interesan por las peleas y las «malas palabras» que resecan aún más su verbo sediento)[87] y el sacrificio del pollito es un sustituto del que corresponde al ofensor que deberían «beber» los antepasados; ya que de haber insultado seriamente el hijo al padre, la maldición de este último debería provocar la muerte del culpable[88]; regar la «palabra» de los muertos supone una manera de desviar sus peligrosas consecuencias.

El herrero es el intermediario ideal para reparar las más gra- ves ofensas, y sobre todo para «solicitar perdón» a los antepasa- dos[89]. El papel de enlace entre los vivos y los muertos es una característica de su personaje y de su ambivalencia, harto cono- cida en toda Africa Occidental e incluso en otras partes. No es

corteza de cailcedrato o de *yayagá*, muy amarga también *(Stylosanthes guineesis)*. Mas si se trata de reparar una ofensa sin que haya habido una ruptura de prohibi- ción, no es necesario purificar todo el cuerpo sino tan sólo la lengua y los dientes, guardianes de la palabra:
[84] Eso fue precisamente lo que quiso hacer el Zorro.
[85] *í:nàna sɛ̀lɛ, bànɛ nàna yɛ́sɛ.*
[86] Normalmente, el marido es mayor que la mujer.
[87] Ver «El verbo de los muertos», p. 105.
[88] Sobre las consecuencias de la maldición, ver *infra*, p. 470.
[89] D. Paulme, menciona el papel desempeñado por el herrero en el aplacamiento de los conflictos, en su obra *Organisation sociale*, p. 185 y ss.

nuestro propósito analizar aquí las causas de semejante ambivalencia [90]. Apuntemos únicamente que pertenece tanto al mundo terrenal, debido a su actividad indispensable para la agricultura y por lo tanto para la alimentación, como al mundo subterráneo (el de los muertos) por estar familiarizado con los metales procedentes del «vientre» de la tierra madre. Posee, asimismo, una técnica que le asegura el dominio de los cuatro elementos: el fuego, que desempeña un papel esencial, la tierra que produce los metales, el aire que aviva el fuego, el agua con la cual se rocía el hierro candente. De entre todas las herramientas, su masa es la que conlleva más valor cultural [91]; sirve para trabajar los metales brutos y para dar forma a las herramientas agrícolas. Por consiguiente, lleva consigo la masa, cual símbolo de toda su actividad, cuando ha de «volver a poner en orden» palabras que han entorpecido el orden social. Al desempeñar este papel de mediador, no hablará sino que hará «hablar» a su masa, cuyo sonido argentino es más eficaz que cualquier palabra humana. Efectivamente, la sonoridad «alta y clara» de la masa, tintineando sobre una piedra, supone para los dogon la propia voz de Nommo [92].

Cuando se ha ofendido a alguien muy gravemente, de palabra o de acto, lo cual, como sabemos, viene a ser lo mismo [93], se manda al herrero ante la puerta del ofendido, para que haga sonar su masa tres veces, sujetándola al revés, es decir por la cabeza, convirtiéndose el mango en la parte sonora [94]; la única palabra que pronuncia es el nombre de aquel que le ha enviado. El ofendido se ve obligado a aceptar esas disculpas, de lo contrario ningún

---

[90] Nos limitaremos a reseñar aquí algunas referencias acerca del herrero dogon: su papel mítico y cósmico (M. Griaule, *Dieu d'eau*, p. 101 a 106; M. Griaule y G. Dieterlen: *Le Renard pâle);* su ambivalencia relacionada con la brujería (G. Calame-Griule y Z. Ligers «*l'Nomme-hyène*», p. 117). Acerca del papel del herrero bambara con relación al conocimiento, ver D. Zahan *La Dialectique du verbe...*, p. 129-130, 142, etc.

[91] Acerca del valor simbólico de dicha masa, ver M. Griaule: *Dieu d'eau*, p. 102-104.

[92] Sobre el valor benéfico de los sonidos altos y claros, ver capítulo II de la IV parte, «La palabra y la expresión musical».

[93] Todo acto ofensivo se compara con «una mala palabra» Como ejemplo de un acto gravemente ofensivo, nuestros informadores mencionaban el hecho de talar un árbol perteneciente a otra persona. De hecho, está prohibido cortar el tronco de un árbol, ya que se le considera como un ser vivo. Cortar un árbol perteneciente a otra persona resulta doblemente grave.

[94] Según nuestros informadores, esto significaría una alusión a la expresión «coger los pies» *(kúbɔ à:)* y al gesto de sujetarle los tobillos al ofendido para aprisionarlo mediante su «palabra». Esta explicación nos parece insuficiente, mas no comprendemos aún el verdadero significado de semejante gesto.

herrero trabajaría en lo sucesivo para él [95]. Acto seguido le da arroz al herrero mediador (siendo el arroz el cereal de Nommo), y todos están satisfechos. En el caso de una pelea particularmente grave referente a los antepasados, se marcha con ambas partes camino del cementerio y hace sonar su masa tres veces, de la misma forma. Así pues queda asegurada la reconciliación general.

Otra forma de «pedir perdón» a los antepasados, cuando la adivinación revela que están enfadados con alguien, consiste en marcharse camino del cementerio [96], ponerse de rodillas y tocarse el codo de la mano opuesta, doblando el brazo hacia la derecha y luego hacia la izquierda, diciendo la «oración del camino del cementerio» *(yìmū ódu g'ē):* «En nombre de Amma, perdón; en nombre de los hombres y de las mujeres "apretados" [97], déjenme» [98]. Esta oración puede hacerla el interesado directamente, o mediante un intermediario, quien en este caso, es «un pariente de alianza catártica» *(màŋu)*, nombrado especialmente para esta clase de purificación de la palabra. El interesado se coloca tras él y se toca los codos mientras habla.

El gesto de tocarse las articulaciones de los codos se practica cada vez que se siente uno amenazado y que se desea superar un peligro. Significa «perdón, no me hagan daño». En los funerales, vemos como las mujeres lo hacen constantemente, al saludarse; se trata aquí de apartar la muerte de los vivos al advertir su presencia en la aldea. A nuestro entender, también supone una forma de tranquilizarse al comprobar que se está realmente vivo. De hecho, las articulaciones son el símbolo de la condición humana y de la vida; contienen el «aceite» y son suaves cuando el individuo está vivo, pero se ponen tiesas cuando muere y se rompen cuando se pretende doblarlas. Por otro lado, doblar el brazo es signo de sumisión (en cambio, cuando se amenaza a alguien se alarga el brazo y el índice hacia él) [99].

Mas no se reparan únicamente las palabras que resultan ofensivas. Lo mismo ocurre cuando se ha hablado sin ninguna consideración o bien cuando se ha traicionado un secreto.

---

[95] Esta venganza es muy temida; un labrador abandonado por los herreros se ve reducido a la impotencia. De ahí la expresión «el herrero es el amo de los dogon» *írunɛ dɔgɔ̄ baná).*

[96] En este caso sustituye a veces la masa, muy pesada, por su hacha, mas el significado simbólico sigue siendo el mismo.

[97] Los muertos se hallan «en tropel» en el cementerio.

[98] *áma-dɛ mùyō kána: yà: gíru-go-nɛ gála-dɛ mùyō, kána; ànaū ségum yà: naū ségum-dɛ mùy yá:ba.*

[99] Al enterrar al muerto se le rodea de bandas excepto su dedo índice derecho que sobrepasa, para dar la impresión de que está vivo (y también para señalar al supuesto responsable de su muerte).

Aquel que tiene la «boca ligera» *(áŋa yὲnu)* no inspira confianza; el único modo de impedir que hable demasiado es no decirle nada, por eso dejan de hacerse confidencias *(sɔ̀:mὲnu)* en cuanto éste aparece. La «ligereza» de la boca procede de la del corazón y del hígado; las mujeres son más propensas que los hombres. Existen refranes sobre este tema: «No hables con la mujer, su corazón es el de la rata» [100]. En cambio el hombre tiene el corazón «pesado»; es ponderado, sensato y no habla a la ligera. «¡La palabra que está en el fondo de tu vientre, no se la digas a la mujer!» [101]. Al ser voluble, siempre podrá abandonarte por otro hombre, a la menor discusión, y traicionará todos tus secretos en casa de su nuevo marido.

El hecho de dejar escapar palabras que deberían conservarse en el «hígado», supone una falta muy grave para los dogon y necesita una reparación importante con vistas a volver a colocar en la boca las palabras que jamás debieron salir de ella [102]. Semejante rito de reparación se realiza cuando se ha traicionado un secreto importante, o en caso de un insulto particularmente grave insultar a la madre de un interlocutor más mayor. Este rito incumbe tanto a la familia del que ha sido insultado como a toda la del que lanzó el insulto. Se ejecuta rara vez, porque resulta muy humillante para aquellos que han de reparar la ofensa. Sin embargo, pudimos advertir un caso en 1946, cuya descripción damos a continuación.

El conflicto se produce en 1944, a raíz de un pequeño campo de *gínna*, próximo a Dyanmini y perteneciente al patriarca de la familia de Gogoli (familia Asama). Al morir el más anciano de aquella familia en Bamako, en 1941 (donde había emigrado desde hace tiempo) su hermano más pequeño se dedicó a cultivar el campo tal y como le correspondía hasta 1944, fecha en la que había de entregárselo al nuevo «amo del *gínna*», sucesor del patriarca, un tal Ana, tío paterno del informador Koguem [103].

[100] *yà:na-le sɔ̀:nō, yà:nà kíne áyguru kíne.* La rata tiene «el corazón ligero», si se la echa, siempre regresa. Lo mismo ocurre con el ladrón: si se le mete en la cárcel, volverá a robar luego. Además, la rata es la típica representación del ladrón, puesto que roba las preciosas semillas de los hombres.

[101] *bὲŋε kɔ̀lɔgo sɔ̀: tó yà:na uo táganō.*

[102] «Guardar un secreto» se dice «mantener la palabra en el hígado» *(sɔ̀: kíne-le gέ:li:)*.

[103] Koguem, de la misma edad que Amadigné, tenía unos treinta años en 1946. Hizo la carrera militar (en aquel entonces era sargento). A pesar de sus numerosos desplazamientos y viajes (participó en la guerra de Indochina en donde le hicieron prisionero durante algún tiempo) conservó gran apego por la tradición dogon. Fue durante largos años un fiel amigo, interprete e informador de los miembros de las misiones Griaule.

Cuando éste quiso hacer valer sus derechos no quisieron entregarle el campo, alegando el usurpador que el tal Ana y sus hermanos no eran originarios de Gogoli: «Gogoli no es la casa de tu padre!» *(gogóli ú bà gínula)*. Dichas palabras suponían un insulto de lo más grave puesto que se dijeron delante de testigos y que tanto el ofensor como los suyos, seguían cultivando dicho campo indebidamente. Sin embargo, poco a poco, acabaron por reconocer su error, salvo uno que insistió en mantener su postura. Por eso, y tras deliberar los ancianos entre sí, dilatadamente, en 1946 se decidió que la familia de los culpables debía «bailar el *áŋa kὲmεnεm*» a título de reparación.

El rito en sí, va precedido de cierto número de andares destinados a pedir excusas oficialmente y a obtener el perdón del interesado. Primero, los ofensores se dirigen a casa «del *bínu*» [104] para solicitar un bastón, insignia del sacerdote [105], y le dice *kùbɔ á:yeyádō*, «Me marcho a pedir disculpas» (lit. Me marcho a coger el pie»), y éste le responde con el siguiente deseo: «Que Amma acepte la toma de pie» *(áma kúbɔ á:yába)* y les da el bastón. Estos lo llevan a casa de un anciano perteneciente a la familia a la que deben excusas [106] y le dirigen la siguiente fórmula: «Mira, cojo tu pie» *(kúbɔ á: ma úŋvo)*; lo acepta diciendo: «Acepto la toma del pie» *(kúbɔ á: yábasō)*. Cuando han devuelto el bastón al santuario, el propio anciano se marcha en su busca, a su vez, diciendo al sacerdote: «Boy a acabar la disculpa (lit.: «la toma del pie») *(kùbɔ á:dónono yásō)*, y esta vez se va él mismo en busca del ofendido para presentarle el bastón del *bínu*. Entonces el ofendido se siente obligado a aceptar las disculpas presentadas por dicho intermediario; su contestación es la siguiente: «Si, que Amma haga la paz» *(ó:, áma jám kána)*. El anciano que sirve de intermediario se va entonces a devolver el bastón al sacerdote anunciándole: «la toma del pie ha acabado» *(kúbɔ á: dogáy)* luego da a los ofensores la señal del rito de reparación propiamente dicho: «Ahora bailen el *ána kὲmεnεm!*» *(nὲ: ána kὲmεnεm gɔ̀y)*.

Con respecto a estos preliminares tan complicados, podemos hacer varias observaciones: 1.º es necesario que se presenten y se acepten las excusas antes de que se inicie el rito humillante; estas disculpas solemnes resultan, sin embargo, insuficientes para «re-

[104] Se trata de miembros de la misma familia, por consiguiente del mismo «toten».

[105] Acerca del bastón del sacerdote y de los distintos bastones que se emplean, véase *infra*, p. 424.

[106] Normalmente se dirige uno al cabeza de familia, más en el caso que nos ocupa, al ser éste el ofendido, otro anciano es quien desempeñó el papel de intermediario.

cuperar» las malas palabras en caso de una ofensa tan grave[107]; 2.º el papel del intermediario se pone en esta ocasión, muy de relieve, hace las veces de enlace entre ambas partes, lo cual indica que la integridad de la familia está amenazada; 3.º el carácter molesto de la «palabra de disculpa» presentada con tal solemnidad.

Por consiguiente, el baile de la vergüenza fue ejecutado por los miembros de la familia que habían insultado a los otros. El papel principal lo desempeñó una mujer, quien se trasladó a todas las aldeas de Sanga, tocada con una vieja cesta sin utilidad[108], cantando y contoneándose de forma grotesca, acompañada por otra mujer para acompasar su canto haciendo «¡hou! ¡hou!» y por un tamborilero de *gòmboy* (tambor de axila) llevando un ritmo especial para dicha ocasión. Los vimos pasar cuando más calienta el sol (puede que hayan escogido ese momento intencionalmente, para pasar desapercibidos); se notaba a todas luces que los tres estaban muy molestos. Al final, se lanzó la cesta al cementerio, acompañada de estas palabras, dirigidas a los muertos: «He aquí su cosa» *(kìde èbe únvo)*. En señal de total reconciliación, el ofensor y el ofendido se dirigieron al *gínna* y bebieron juntos «el agua de los antepasados».

«¡Silencio de la boca que se cierra! ¡Boca demasiado ligera, cimientos demasiado rotos! ¡Escupe en el agujero!»[109] Eso es lo que le canta la anciana a la vieja cesta y cada frase va acompañada de *ú: ú:* prolongados. La boca demasiado ligera que no supo retener las palabras, se relaciona con la abertura vergonzosa del cuerpo, de donde proceden los excrementos, y cuya continencia es señal de la compostura social, al igual que el dominio de la palabra es señal que se «conoce la vergüenza». Por lo tanto, las malas palabras regresan a la boca, descrita, asimismo, por la expresión peyorativa «escupe en la boca», vuelven a bajar hacia el corazón y el bazo[110], efectuando el camino recorrido, en sentido contrario.

Al cantar, al igual que el baile grotesco, se propone ridiculizar a la que carga con la falta de palabra. Lo mismo ocurre con la

[107] La ofensa era grave, puesto que ponía en tela de juicio los orígenes de los ofendidos, lo cual equivalía a decirles «son ustedes unos bastardos» por consiguiente suponía atacar los propios «cimientos» de la familia.

[108] Se le llama «cesta de trapo» *(tòmō sèmɛlɛ)*.

[109] *àna kèmɛnɛm kèµ; ána yènu ma yèn (v); bòlɔ vèdu na vèδ(ψ); τέψ βωνο-νε yò, tútu* significa «escupitinear». Por lo general, las primeras palabras del canto suelen deformarse para dar *kána kèmɛnō k'é*.

[110] El corazón, puesto que se trataba de palabras de cólera; el bazo puesto que la vergüenza padecida se almacena en él, provocando el rencor.

vieja cesta, pues según ellos, es como «un gorro», pero vergonzoso y ridículo. De hecho, el peinado tiene un valor social; cada función social posee un peinado-emblema; no se presenta uno en público con la cabeza descubierta[111]; por consiguiente, un peinado ridículo equivale a rebajarse socialmente. Además, el referido cesto-gorro, se convierte en el receptáculo de las malas palabras y luego se tirará al cementerio para que los antepasados, presos de emoción debido a las peleas, se sosieguen[112].

En cuanto al personaje central de dicho rito, nos sorprende comprobar que se trata de una mujer, aún cuando evidentemente, se trataba de una pelea entre hombres. Según los informes facilitados por Koguem en 1946, el rito pudo haberse realizado igualmente por hombres; mas según informes recientemente recogidos por nosotros, nos demuestran la obligación de una participación femenina, y más especialmente la de la hermana del culpable. De hecho, en el único caso que pudimos observar, dos de los tres personajes eran mujeres[113]. A nuestro entender, tal y como lo hemos reseñado en varias ocasiones, este es un hecho significativo puesto que desean que las mujeres se responsabilicen de la «mala palabra» concediéndoles, de alguna forma, el monopolio. La mención de la hermana del culpable resulta aún más interesante y nos autoriza a proponer una interpretación de los motivos inconscientes que se ocultan tras semejante rito.

Efectivamente, este personaje femenino, tocado con una vieja cesta, nos recuerda que en el simbolismo dogon surge de forma reiterativa, la relación cesta-gorro-placenta. Recordamos que la «placenta» mítica (que representa a la madre) fue fraccionada en varios trozos con distintos destinos[114]; ahora bien, dichos trozos están representados simbólicamente por objetos entre los cuales las cestas y los gorros ocupan un lugar importante[115]. La cesta

[111] Acerca de los distintos tocados de hombres y mujeres, ver nuestro artículo «El vestuario dogon, confección y uso».

[112] El cesto deteriorado puede tirarse al cementerio sin pena alguna, pero solo es un motivo más por el cual se ha seleccionado semejante objeto para el rito. Sin embargo, fue la primera explicación que se nos dio.

[113] El tamborilero solo puede ser un hombre, puesto que las mujeres jamás tocan los instrumentos musicales (ver al respecto G. Calame-Griaule y B. Calame: *Introduction...)*.

[114] Refiriéndonos a la clasificación de las palabras, hemos advertido que existía una diferencia entre la placenta de Amma (la tierra labrada), la de Nommo (la tierra mojada del fondo del estanque), la del Zorro (la selva estéril) y la del sol (el propio sol). Se las representa en la naturaleza mediante las distintas formas de huevos.

[115] Por ejemplo: el gorro rojo del Hogon es la placenta de Amma, al igual que el porta-fermento, llamado «gorro de Hogon». El gorro del sacerdote es la placenta de Nommo. El Zorro se ha tocado con una cesta llamada «gorro de alubias» para no

tómõ del rito (en este caso, la que utilizan las mujeres para poner el algodón para hilar) es redonda y está relacionada con la «placenta del Zorro», es decir, con la imagen de la madre desposeída con quien dicho personaje cometió el incesto. Nuestra cesta es vieja y en desuso, se la arroja al cementerio junto con los muertos; ¿acaso no recuerda esto la placenta, la cual tras el incesto, fue «pisoteada» por el pie de Nommo, pudriéndose luego y transformándose en la primera cosa muerta del mundo? Sería fácil de entender, sobre todo sabiendo que el Zorro, al ser la imagen de los malos instintos del hombre, se considera como el responsable de todos los desórdenes y de todas las malas palabras. Las alusiones referentes a «los cimientos rotos» y a la incontinencia excrementicia, relacionada con la incontinencia de «palabra», nos remiten a las «infancias» de la humanidad, a la época en que el niño practica el aprendizaje de este doble control. En ambos casos, el Zorro permaneció en la fase infantil [116]. Asimismo, la relación «excremento-mal olor-malas palabras» nos resulta semejante a la que existe entre la placenta, la podredumbre y la muerte.

En semejante perspectiva, netamente edípica, la mujer, como madre, es quien se haría responsable del desorden en el mundo, y sobre todo de la mala palabra [117]; la hermana del verdadero culpable que aparece en el rito de la reparación, tan solo sería un sustituto de su madre, ya que todo dogon que se precie, no puede consentir que su madre desempeñe tan humillante papel.

Si tal es en realidad la profunda intención de este rito, sin embargo no consta en la conciencia de los que la practican. Para ellos, se trata de provocar ante todo, la vergüenza de los culpables, colocándolos en una postura socialmente ridícula. El ser objeto de risa supone un castigo y una catarsis a la vez, que anula definitivamente la pelea: ¿Acaso puede uno estar enfadado con alguien que nos produce risa? Además, la lección sirve para todo el mundo; tras semejante ejemplo, a nadie le apetece soltar palabras desconsideradas.

«Bailar *ána kɛ̀mɛm*» supone una acusación para la familia; otro rito aún más grave compete a toda una aldea; se trata de *pùro*, palabra que al parecer, ha de relacionarse con *pùru* «impuro» y

estar «ni a la sombra ni al sol», etc. Es fácil de entender la relación entre cesta y gorro; en cuanto a la placenta, puede perfectamente representar para el inconsciente, un «continente».

[116] Acerca de la incontinencia excrementicia, ver G. Calame-Griaule y Z. Ligers: *L'Homme-Hyène*, p. 114. Por cuanto respecta a la palabra, el Zorro no la posee pero ladra, lo cual supone un modo de expresión muy primitivo.

[117] Desarrollaremos esta idea en el siguiente capítulo.

que significa «volver impuro». El antagonismo hombres-mujeres resalta aquí aún más.

Cuando acaece una tremenda pelea, con intercambio de golpes, entre mujeres durante la preparación de un *dáma* [118], se toca con el tambor *bòy nà*, un rito especial llamado *pùro bòy;* al oír esa señal, los jóvenes se ataviarán con algunos accesorios del traje de máscaras (fibras, pulseras, etc.) y se pondrán a pasear por la aldea, gritando. Todas las mujeres se encierran en sus casas y se les prohibe salir hasta tanto no se abone la totalidad de la multa impuesta por los iniciados. Esta multa supone un verdadero impuesto y la pagan todas las mujeres. La culpable ha de abonar el importe más alto. Si no son lo bastante ricas, venden sus joyas y sus hermosos paños. Mientras no hayan liquidado todas sus deudas, permanecerán encerradas «cual los rebaños en época de cosechas», y las máscaras proseguirán su vaivén por la aldea.

Tras cobrar la multa, se ofrece parte de los cauris a un hormiguero [119], otra sirve para comprar pollos que se ofrecen en sacrificio a la Gran Máscara, y mijo el cual, en forma de «crema cruda» se vierte en señal de libación en la cueva de las máscaras y los ancianos se lo beben tras «haber saciado los muertos su sed, totalmente».

De hecho, todo este rito gira alrededor de la «sed» de los muertos, ya que la «mala palabra», debido a su caracter desecador, les quita la poca humedad que aún conservaba. Su venganza puede matar a las mujeres, puesto que pueden acercarse para «beber» su agua, es decir su sangre y su vida, sobre todo en este período de preparación del *dáma* que, en cierto modo, es su reino [120].

Adoptando el aspecto de los hombres enmascarados (incluso parcialmente, la parte del traje representa todo el conjunto puesto que cada pieza de la vestimenta está impregnada del *nàma* de los muertos), los muertos invaden la aldea y se pasean por ella cual si fueran los dueños; es su reino, al tiempo que el de la «mala

[118] Este rito fue descrito por M. Griaule: *Masques dogons*, p. 384 y ss.: Tan solo damos aquí una sinopsis de su descripción, haciendo únicamente hincapié sobre la interpretación con relación a la palabra.

[119] La multa se llama *kɛ̀y ká:*, cuya raíz parece ser *kɛ̀y*, «hormiga» y *ká:*, «afeitar». Se trata de «afeitar» (el mal hecho a las) hormigas». Según M. Griaule, dicha reparación tan solo procede si durante la pelea se cae el taparrabos de una de las mujeres, lo cual supone una ofensa para las hormigas. De hecho sabemos el papel que desempeña el hormiguero en las purificaciones así como su valor simbólico de «sexo de la tierra».

[120] Por eso se observan cantidad de palabras prohibidas: prohibido pelearse, hacer ruido, cantar, tocar instrumentos musicales, etc.

palabra». Mantienen a las mujeres encerradas ya que desean apartarlas del peligro, mas sin embargo, padecen los efectos de la palabra desecadora de los muertos: tienen sed y esto forma parte de su castigo ya que no pueden ir a por agua, como de costumbre. Además, se les quita los cauris y hermosas prendas de vestir que significan simbólicamente «buenas palabras»[121]. Con semejante botín, los hombres van a dar de beber a los muertos y los tranquilizan.

Apuntemos que en este rito, consideran que todas las mujeres de una aldea se declaran solidariamente responsables de la «mala palabra» de dos de ellas, y que a raíz de ello, el grupo de hombres practica sobre ellas una especie de venganza colectiva. El papel psicológico de la institución de las máscaras resulta muy claro: representan a los muertos, mas asimismo, los hombres se valen de semejante instrumento para afianzar su superioridad sobre la mujer, al tiempo que se permite desempeñar el hermoso papel de protector de influencias nefastas. Las mujeres están encerradas, nada pueden hacer, tienen hambre y sed y han de pagar con sus riquezas personales (hermosos vestidos [122] y cauris) que les servían de adorno para hacerse desear por los hombres [123].

Preocupada por preservar la integridad de la palabra de sus miembros, la sociedad dogon ha previsto, por lo tanto, distintos modos de actuar sobre ella. El joven niño a quien se le confiere la palabra mediante un acto ritual, en el momento de nacer, ve como sus padres vigilan atentamente su aprendizaje lingüístico. La conservación de la lengua paterna (y no materna) es muy importante, y opinan que el hecho de adquirir lenguas extranjeras supone un enriquecimiento y no una sustitución de dicha lengua original. La conciencia lingüística está muy desarrollada. Es tan necesario hablar un lenguaje correcto y «puro», carente de cualquier mezcla, como pronunciar palabras válidas para su contenido; el dogon no puede concebir que un individuo piense bien y hable mal. El anciano de más edad, es asimismo, aquel cuyo lenguaje nos sirve de modelo. Actuar sobre la palabra de alguien supone actuar sobre todo un ser, sobre todos sus componentes físicos y espirituales.

Pero si a pesar de todas las precauciones que se hayan tomado, la «mala palabra» hace su aparición en el mundo, ha de remediarse mediante métodos que estén en proporción con la gravedad de las palabras cruzadas. Lo que nos sorprende una vez más en este capítulo, es el empeño que demuestran los hombres en atribuir a las mujeres la responsabilidad de tan nefasta palabra: el niño, en cuanto se transforma en un ser social, se aparta lingüísticamente de su madre al tiempo que se procede al destete; la niña pequeña es objeto de cuidados especiales; la mujer desempeña un papel primordial en las formas más graves relacionadas con la reparación de la «mala palabra», aquella que pone en juego la integridad de la comunidad de los vivos y de los muertos.

[121] Los cauris proceden del agua de mar (femenina); son la moneda de cambio, «circulan como las palabras» y dan lugar a contactos comerciales.

[122] Conocemos la relación palabra/tejido.

[123] Más adelante veremos cómo las mujeres se vengan de las máscaras. Mas hubo un tiempo en que éstas podían realmente ejercer una terrible venganza sobre una mujer acusada de grave desavenencia con un hombre de la aldea (sobre todo su hermano, pero no su marido) negándose ésta a atender sus súplicas para llegar una conciliación. Los hombres enmascarados invadían su balcón, destrozaban su tejado, se apoderaban de todos sus bienes y la perseguían para matarla. Si lo conseguían ni tan siquiera se le hacían funerales y se decía: «la máscara se lo tragó todo» *(imina mínáy);* volvemos a encontrar dicha expresión en el «canto» del *(minày, minày,* «el ha tragado, tragado»).

Capítulo II

LA PALABRA EN LA VIDA AMOROSA

«El pene es el deseo del otro en sustitución de la palabra.»

(Doctor Jacques Lacan)

Al intentar analizar el «clima» psicológico y cultural que gira en torno a la noción de palabra, en los dogon, nos hemos tropezado en varias ocasiones con un concepto que parecía obstruirnos todas las vías, cual una mole de piedra: la «mala palabra» de la mujer. Sin embargo, al soslayar semejante obstáculo, nos hemos percatado que tenía doble faz, como Janus, y que la otra faceta resultaba benéfica y deslumbrante. Ha llegado el momento de preguntarnos si acaso esta especie de estatua ambigua de la feminidad está situada en una encrucijada, en un punto hacia el cual convergen todos los caminos del pensamiento dogon. Dicho sea de otro modo, si el concepto de la mujer, con las consabidas relaciones entre los sexos, no es una de las claves que pueden permitirnos descifrar semejante pensamiento para descubrir su profundo significado.

I. AMBIGÜEDAD DE LA MUJER Y RELACIONES ENTRE LOS SEXOS

En repetidas ocasiones nos pareció observar que la mujer estaba francamente desvalorizada en la cultura dogon. Hacen una descripción de la psicología femenina poco halagadora: corazón «mal enganchado», que «se columpia», predominio de la afectividad, de la impulsividad, de la emotividad sobre la razón, debili-

dad intelectual, he aquí su patrimonio. De ahí su propensión a las peleas, a las charlas intrascendentes, a las palabras imprudentes, hacia las cuales el hombre ha de mostrarse «paciente».

Hemos observado que dichos conceptos aparecen en la clasificación de las «palabras» así como en su reparto entre hombres y mujeres; hemos apuntado lo raro que resulta, aparentemente, el que se clasifiquen «en el sector del Zorro» palabras tales como la del «nacimiento de los hijos» y la del matrimonio, al tiempo que intentamos explicar las razones profundas de esta anomalía. Llegamos a la conclusión de que el amor, a juicio del hombre, aún siendo benéfico y necesario, está mancillado por la impureza de la mujer y por su «mala palabra», interpretaciones que fueron corroboradas por las asociaciones que rodean la extraña palabra de la «mordedura del arca por el *bar'ā kámada*». En definitiva, nos pareció intuir en la psicología masculina un disgusto inconsciente por el hecho de que el porvenir de su familia y de su grupo[1] tuviera que depender de la mujer.

De ahí ese deseo ferviente de recalcar su desprecio hacia la mujer, en cuanto se le presenta la ocasión. Gusta de recordarle su dependencia: a menudo se oye decir que «no tiene casa propia», *(gínu sɛ̀lɛ)*; si su marido la repudia no tiene más remedio que regresar con su padre cuya casa ya no le pertenece[2]. He ahí la causa de su inseguridad, de su angustia, de su perpetuo desasosiego al ver que lleva retraso en todo cuanto emprende y al no agradar a su marido; de ahí su «paciencia» asimismo. Nos hallamos aquí en plena contradicción con respecto a la descripción de la mujer hacedora de peleas y al marido sumiso. De hecho, ahí es donde reside efectivamente, la ambigüedad: el hombre afianza la inseguridad de la mujer solo para disimular (o para ocultarse a sí mismo) su propia angustia pensando que ella pueda abandonarle,

[1] Tuvimos la satisfacción de ver confirmadas nuestras observaciones en las notas de los psicoanalistas (Parin, Morgenthaler, p. 40: *La sociedad masculina está construida «como si no hubiera mujeres»).*

[2] Lo cierto es que la mujer considera a menudo la «casa del padre» como un refugio. He aquí cómo la tal Vagalá, mujer *jámsay* ya mayor, del jefe del cantón Dunyru, comentaba su estancia en la llanura de Domno: «¿Qué fue lo que tuve ahí? Tuve paz. Ahí me convertí en una persona, ahí me convertí en una joven. Ahí fue cuando entré en la casa de mi marido. Aquello fue para mí positivo. Luego porque la casa del padre vale más, regresé a la casa del padre». Ver las notas de Parin, Morgenthaler... *(Die Wissen denken zuviel...* p. 42): «Desde su infancia, las niñas están preparadas para desempeñar su papel de «extranjeros». Mientras los chicos, tras la circuncisión, se marchan a una casa de jóvenes para vivir en ella todos juntos, las chicas de ocho a doce años han de buscarse donde habitar. No se ha previsto para ellas casa alguna que les sirva de vivienda común. Pequeños grupos de chicas se dedican a buscar a una anciana viuda y le piden permiso para vivir en su casa».

tal y como lo comprobaremos al estudiar las relaciones de la pareja.

Cuantas precauciones puedan tomarse contra la «palabra femenina» (control de la adquisición del lenguaje por la niñita, uso de la argolla de la oreja por el hombre, consejos proverbiales de no confiar secretos a las mujeres, papel que éstas desempeñan en la reparación de las malas palabras «destete lingüístico» del niño que acaece al tiempo que el destete real, etc.), son un reflejo de dicha actitud negativa. Con respecto a las instituciones importantes, es obvio que los hombres ostentan la supremacía, ya que la mujer «no cuenta puesto que no puede convertirse en sacerdote totémico[3]». Sin embargo, este posee una afectividad dominante, como la mujer, mas no deja de ser hombre por eso. Jamás podrá la mujer pretender alcanzar sus funciones, ni tampoco las del cabeza de familia, ni las del Hogon, quien sin embargo, representa la Tierra, ente femenino[4].

No obstante, las principales preocupaciones de la sociedad giran enrededor de la perpetuación del grupo y la mujer se halla en el centro de dichas preocupaciones como generadora y dadora de vida. También es proveedora de alimentos y agua que sirven para mantener la vida[5]. Al estar relacionada simbólicamente con las fuerzas vitales, la semilla, el agua, la luz, la mujer aparece como la imagen de la fecundidad cósmica. Desde el punto de vista fenomenológico, advertimos que es objeto de una contínua «búsqueda» por parte de los hombres. Conseguir cada vez más mujeres para tener más hijos es la meta aparente y oculta de la mayoría de las manifestaciones sociales y de las gestiones individuales. Considerada bajo ese prisma, la «palabra» femenina es fundamentalmente buena, fecundante, húmeda, en relación con la época de los cultivos y de las cosechas, con la tierra fecunda y productiva[6]; es «dulce», «paciente», en oposición a la palabra masculina «seca», «dura», relacionada con las actividades que se practican durante la sequía, y con la esterilidad y con la cólera.

Este doble aspecto de la feminidad, «de donde proceden todo el

[3] Observación hecha a propósito de la «cuenta del cuerpo del hombre» que, como recordaremos, asciende a 22, cifra el cuerpo varón.

[4] Hemos de apuntar que el Hogon tiene facetas femeninas que se reflejan en determinados detalles rituales. Existen instituciones femeninas como la del *ámayà:na* o la de la *yàsíginɛ*, «hermana de las máscaras», paralelas a las de los hombres más sometidas a éstas.

[5] Todo esto ha sido desarrollado en el artículo citado anteriormente sobre *La alimentación dogon.*

[6] De forma recíproca, la «buena palabra» *(sɔ̀:ìdu)* se considera femenina por definición.

bien y todo el mal de la humanidad»[7] se ve proyectado en la imagen de la Tierra, pura y bienhechora cuando se la cultiva, y por consiguiente, fecunda, impura y maléfica cuando es estéril[8]. Ahora bien, puede decirse que la Tierra es una especie de Abuela original puesto que es una «placenta», o mejor dicho, la parte de la placenta primitiva que incumbe directamente a los hombres. El hecho de recurrir al mito resulta aquí de primerísima importancia para comprender los inconscientes fundamentos de semejante problema. Efectivamente, al interrogar a nuestros informadores acerca de la causa de dicha «impureza» femenina de la que se valen gustosos, contestan que se trata de la «mala sangre» de las menstruaciones. Esa prueba de la momentánea infecundidad de la mujer es tan temida que se la considera como una maldición a resultas de un pecado original. Fue el acto incestuoso cometido al principio de la creación el que provocó la perturbación de todo el universo[9]. Mas para poder hablar de incesto, hay que remontarse al mito en el que se proyecta, lo cual supone un medio de librarse de él. Por consiguiente, nos hallamos ante dos elementos complementarios: por cuanto respecta a la experiencia, las reglas de las mujeres que tornan «impuro» todo el sexo femenino, y por cuanto respecta al mito, el incesto de la madre y del hijo. Mas visto desde más cerca, dicho incesto es imputable al hijo y no a la madre, que se presenta en forma de placenta y no de una mujer, ni tan siquiera de un sexo femenino propiamente dicho[10]. La imagen inconsciente de la placenta es en sí ambigua; representa a la vez una especie de «gemelo» del niño[11] y una emanación de su madre, puesto que ella lo alimentó en su fase fetal y que solo al cortar el cordón umbilical consigue uno separar definitivamente al niño de la madre. La placenta es, por consiguiente, un intermediario entre ambas generaciones a las que pertenece al mismo tiempo. Posiblemente, el oscuro sentimiento relacionado con la

[7] Esta frase es la conclusión de un apólogo sobre la ambigüedad de la mujer, que ya hemos publicado(«El papel espiritual y social de la mujer»). Se ve cómo la hiena, atendiendo la petición de Amma, trae «lo mejor y lo peor del mundo», en forma de mujer. Volvemos a reseñar aquí algunas de las ideas desarrolladas en dicho artículo, haciendo mayor hincapié sobre determinados puntos.

[8] Este concepto de la ambivalencia de la tierra ya fue expuesto por M. Griaule en *Dieu d'eau*, p. 56.

[9] En *Dieu d'eau*, op. cit. p. 174, el flujo menstrual se da ya como si hubiera sido provocado por la unión entre el hijo y la madre.

[10] Según el mito, el hormiguero es el que representa el sexo de la Tierra, y el termitero su clítoris (M. Griaule, *Dieu d'eau*, p. 24).

[11] El mismo nombre *(giré)* se refiere a la placenta cuando está fuera, y al hermano menor de un niño. Se anuncia el nacimiento tan sólo cuando «el hermanito» ha salido a su vez.

confusión de las generaciones, sea el origen del mito del incesto de Ogo con su placenta. Desde este punto de vista podemos considerar el incesto como una usurpación de una generación con respecto a la otra, como un ascenso contra corriente de la sucesión normal de las personas y de los acontecimientos, que tanto interesan a los dogon[12]. El error de Ogo consiste en haber confundido a su gemela con la que era su madre y su gemela a la vez. Sabemos el castigo que le infligió su padre (regreso al estado animal, castración simbólica, privación de la palabra). En cuanto a la madre, involuntariamente culpable, su castigo fue la «podredumbre» de la placenta a la que ya nos hemos referido. Ahora bien, sabemos que esto significa a la vez la primera manifestación de la muerte, la esterilidad (ya que la tierra se considera incapaz de producir) y la impureza. Mas también, se debió al carácter sangriento de la placenta, una «putrefacción de la sangre», lo cual nos conduce de nuevo a las reglas.

Podemos decir que todo sucede como si la sociedad masculina le guardara rencor a la madre-placenta del Zorro, imagen de la verdadera madre, por haberse prestado al incesto, o dicho sea de otro modo, guardan rencor a cualquier mujer por ser ésta para su hijo una tentación incestuosa y un obstáculo para su normal desarrollo sexual. Esta parece ser, a nuestro entender, una de las razones inconscientes de esa especie de mal humor que sienten hacia las mujeres y que domina las palabras y el comportamiento de los hombres dogon[13].

El presente contexto da cuenta de los comportamientos sociales tales como la extrema reserva que existe entre padres e hijos e incluso entre hermanos y hermanas núbiles[14]. Refleja, asimismo, los detalles más sutiles tales como el papel de la hermana del

[12] Ver p. 192, lo que comentamos acerca del hijo que se apodera de la herencia de su padre, en vida. Tendremos ocasión de tratar con mayor detenimiento este concepto de generaciones.

[13] «Incesto» se dice en dogon *kɔ̀lɔ̀ yàma yà:jí:*, «matrimonio que echa a perder la felicidad», es decir que trae mala suerte. Según nuestros informadores, jamás se oyó hablar de un incesto cometido entre madre e hijo; aunque rarísimo, el incesto entre padre e hija se considera como posible. Amadigné conoció un caso en Bamako (además, el padre culpable tuvo que abandonar la región). Según los dogon, eso podría ocurrir más bien en el país de los Bambara y de los Peuls que entre ellos. Observan que todos los animales tienen tendencia a cometer un incesto, pero que por lo general, la hembra suele resistirse. Les consta que el caballo es el único animal que jamás lo comete (dicen, que preferiría castrarse él mismo). A propósito de semejante «mal humor» en contra de las mujeres, observemos que el mito, al igual que el conjunto de la cultura, se vale de la victoria del hombre sobre el complejo de Edipo, a raíz del sacrificio y la resurrección de Nommo.

[14] Acerca de las prohibiciones referentes al intercambio de bromas y cuentos entre padres e hijos, véase *infra*, p. 521.

culpable en el rito de reparación de la mala palabra reseñado anteriormente. Esta hermana, ataviada con su cesta-gorra en desuso, y que se nos presenta cada vez más como el símbolo de la «placenta podrida», sustituye a la madre culpable en su origen, y dispuesta a expiar la culpa en nombre de todas las mujeres. Así pues, se entienden las bromas que se hacen acerca de los lazos de parentesco, tales como «mi hermana», que el marido le atribuye a su mujer riéndose, o «mi mujer» utilizado por el sobrino al dirigirse a la mujer de su tío uterino [15]. En este orden de cosas, hay que aludir, asimismo, al juego de palabras, lleno de profundas resonancias a propósito del término *yà:na*, «mujer-esposa» que se interpreta como «mujer-madre» [16], con el doble sentido de «madre de los hijos de su marido» y de mujer (en sustitución de la) «madre del marido» en su papel de madre putativa.

Resultaría inútil multiplicar estos ejemplos. Tras semejante análisis, podemos considerar ahora el problema de la derecha y de la izquierda en relación con la oposición de los sexos en la sociedad dogon.

LA DERECHA Y LA IZQUIERDA

Sabemos de sobra que en Africa occidental, la derecha es varón y la izquierda es hembra [17]. Por otro lado, se ha comentado repetidas veces que la mano izquierda es la mano «sucia» con la que se realizan todas las tareas repugnantes, se suena uno con ella, se tocan las cosas asquerosas, se mata a un insecto que nos ha picado, etc. Aquel que utilizara la mano derecha para tales tareas pasaría por ser poco delicado.

Si se le entrega un objeto a una persona y que ésta alarga la mano izquierda, aguarda uno a que recapacite y alargue la derecha, se pide disculpas si está ocupada [18]. El tabaco es una de las raras cosas que puede y debe uno recibir con la mano izquierda, tal y como ya lo dijimos. Para demostrar que está uno enfadado, que busca uno pelea, se agita el índice izquierdo al hablar. Ningún dibujo ha de hacerse con la mano izquierda [19]. Se suele hacer a menudo un juego de palabras con *nàna* «izquierda», y *nàna*, «ahuyentar», ya que la izquierda «ahuyenta tanto al bien como al mal». También se dice *nùmɔ nàma sɛ̀lɛ*, «la mano izquierda no posee la verdad», ahuyenta las palabras en vez de mostrarles el camino (en cambio el índice derecho «guía» las palabras en el sentido adecuado [20]. Por consiguiente, está claro que la mano izquierda se reserva para todo cuanto sea nefasto [21].

Mas por otro lado, es la mano específicamente femenina. Según los dogon, las mujeres tienen más fuerza en el lado izquierdo, y practican numerosas tareas utilizando sus miembros a la inversa de los hombres. Así pues, al regar las cebollas, los hombres sostienen una enorme vasija sobre el muslo derecho y las mujeres sobre el izquierdo, mientras la mano opuesta extrae agua para lanzarla en forma de aspersión. Asimismo, los hombres al cortar leña con el hacha, colocan la mano izquierda delante de la derecha y las mujeres hacen lo contrario, o bien, al ir a coger agua los hombres ponen el pie izquierdo por delante y las mujeres el pie derecho, todo esto para demostrar que la fuerza del cuerpo se sitúa a la derecha para unos y a la izquierda para otros, etc. [22].

---

[15] Acerca del problema del tío uterino relacionando con el complejo de Edipo, ver M. Griaule *Papel del tío uterino.*

[16] *yà*, señal de la feminidad, y *nà*, «madre».

[17] Para los Dogon, ver M. Griaule, *Dieu d'eau*, p. 67, G. Dieterlen, *Normes et lateralité, passim.* Para los bambara, ver Id. *Essai...* p. 69. D. Zahan menciona la feminidad de la izquierda *(La Dialectique du verbe*, p. 26) y la relación de la izquierda con la muerte *(Le n'domo, le koré*, p. 173). Estos conceptos cunden en Africa. En los Meru de Kenya (Needham *The left hand...»)* existe un sistema de clasificación simbólico, basado en la oposición complementaria de la derecha/varón y de la izquierda/femenina. Lo mismo sucede con los Kaguru de Tanganika (Beidelmann, *Right and left among the Kaguru)* que relacionan asimismo las ideas de limpieza y suciedad con dichos conceptos. Este problema se extiende más allá de Africa; nos lo planteamos aquí únicamente con respecto a los conceptos relacionados con ambos sexos en los dogon.

[18] De hecho, se suele recibir un regalo juntando las dos manos, señal de que toda la persona se siente agradecida. Mas nunca se coge con la mano izquierda únicamente. Para los bambara, «la derecha coge para dar, la izquierda coge para recuperar. Por ese motivo, jamás se ofrece un regalo con la mano izquierda, mas se alargará ésta si se desea volver a ver al ser que acabamos de dejar» (Zahan, *La Dialectique du verbe...* p. 26). Los dogon utilizan asimismo la mano izquierda para despedirse de un hombre que se marcha a la guerra, o sencillamente durante mucho tiempo. Ver Biedelman op. cit. p. 253: «Kaguru eat with the right hand, they use it for greeting persons and for shaking hands. None of these acts could be performed politely with the left. Although gifts should be given and received with both hands, the right sometimes may be used alone, but never the left».

[19] Sobre el estatuto especial del zurdo, ver Dieterlen: *Les Ames*, p. 83-84.

[20] Se hace otro juego de palabras con *nàna* «izquierda», *nà* «madre» y *nàna* «dar a luz», en cambio *ī*, «derecho», está relacionado con *í:* «niño».

[21] Ver lo que comenta Beidelman (op. cit. p. 253) de los Kaguru: «The left hand is used to handle unclean material or to perform umpleasant tasks. It is the hand used after defecation, It is said that during sexual relations a man tends to use his left hard for love play and that he will touch a woman's genitalia only with that hand.»

[22] En correlación con dicha idea, la mujer se coloca siempre a la izquierda del hombre para dormir; el instrumento musical «hembra» se coloca a la izquierda del «varón», etc. Es posible (mas resultaría interesante poder comprobarlo por método antropológicos) que la educación y la costumbre desarrollen la fuerza de la mujer

Por consiguiente, advertimos por un lado, que la izquierda está relacionada con la feminidad, y por otro con todo cuanto es sucio y nefasto; a nuestro juicio, la relación estructural existente entre estas dos categorías de conceptos no ha sido definida[23].

El primer intento de explicación, facilitado por nuestros informadores es el siguiente: la mano derecha se halla al norte, la izquierda al sur; ahora bien, el sentido de la creación (se repite a menudo) es Norte-Sur; dicen que todas las cosas buenas proceden del norte, y las malas se marchan hacia el sur (en particular el «alma» de los muertos que se traslada fuera de la aldea al término de las ceremonias con motivo del alivio del luto)[24]. Esta explicación resulta interesante porque nos muestra la orientación de la derecha y de la izquierda al tiempo que la de los correspondientes sexos[25]. No debemos pasar por alto, asimismo, el detalle de los muertos que se marchan hacia el sur. Por consiguiente podemos confirmar la relación existente entre la izquierda y «las cosas malas», y apuntar que semejante relación conlleva, asimismo, la más «mala»: la muerte[26].

---

del lado izquierdo. Ya que como lo venía apuntando ya Hertz en 1909, la asimetría orgánica, incluso si existiera, resultaría francamente insuficiente para explicar la preminencia de la mano derecha, y la cultura es la que convierte al hombre en un ser unilateral.

[23] Ver Beidelmann, *op. cit.* p. 253: «I did not learn the reasons Kaguru give for considering the right hand as clean and the left as unclean». En determinadas culturas (en la India, por ejemplo), por un lado la mujer y por otro la mano izquierda, están relacionadas con la impureza, sin que ello signifique que la izquierda tenga que llamarse hembra por necesidad. En la China tradicional las relaciones se hallan prácticamente invertidad (Granet: *La derecha y la izquierda).* El problema que intentamos resolver aquí es que se refiere a la relación feminidad-impureza-muerte, vinculados a la izquierda. Lo que importa es que haya oposición y complementariedad entre las dos series de conceptos que forman un sistema.

[24] Para la descripción de dicho rito, ver Griaule, *Masques,* p. 382; Dieterlen: *Les Ames,* p. 117.

[25] Siempre existe un problema de orientación relacionado con el de la derecha y la izquierda, mas ésta varía según las culturas. La que se reseña en esta ocasión resulta extraña, puesto que coloca al sujeto de espaldas al Este; lo contrario es más usual (ver los autores reseñados en el epígrafe). Para los latinos, sinister significaba «que procede del lado izquierdo», es decir «favorable», o por el contrario, «siniestro, desfavorable», según se interpretaba el presagio por el rito etrusco-romano, con la cara dirigida hacia el Sur, con el Este a su izquierda, o según el rito griego, con la cara dirigida hacia el Norte, con el Este a su derecha (Ernout y Meillet: *Dictionnaire étymologique de la langue latine).*

[26] Para los antiguos, la izquierda estaba relacionada con la muerte. Los giros hacia la izquierda tenían un significado fúnebre, en cambio, los giros hacia la derecha eran benéficos. La explicación que suele admitirse generalmente nos la brinda el sentido de la trayectoria del sol, de izquierda a derecha, para un observador que esté mirando hacia el Sur. (Ver por ejemplo, J. Guillandre: *La Droite et la Gauche,* capítulo II).

Ahora bien, la muerte forma parte de las «cosas sucias» debido a la podredumbre y al mal olor que provoca (íntimamente unidos en la mente dogon). Veamos pues ahora, cómo se comportan ambos sexos con respecto a la podredumbre. Los hombres demuestran una tremenda repulsión hacia todo cuanto está podrido; rechazan toda carne algo estropeada o cualquier alimento un tanto fermentado, reservándolo para las mujeres. Jamás tocan el condimiento llamado *pùru káma,* preparado por las mujeres y que se pone a secar en pequeños montones en la terraza[27], hasta tanto no esté totalmente seco y que el olor a podrido haya desaparecido. Puesto que lo «que está seco carece de olor, lo cual demuestra que ya no existe putrefacción»[28]. Nunca tocan, asimismo, el porta-fermentos, propiedad de las mujeres[29], que es una representación de la placenta mediante la cual se pone de manifiesto la primera forma de muerte. Tampoco tocan nunca la propia placenta; las mujeres son las que se encargan de mantenerla «viva» simbóliamente introduciéndola en una vasija de barro y mezclándola con el estiércol, forma benéfica de la podredumbre puesto que sirve para fecundar los campos al igual que el porta-fermentos «resucita» los principios espirituales del mijo y que los huesos de los muertos, transformados en parte integrante de la tierra, ayudan a incrementar las cosechas. Por consiguiente, los hombres no tocan jamás una materia en putrefacción, salvo a los cadáveres para enterrarlos[30] acto que compete a los hombres llamados «impuros» quienes están inmunizados debido a su especial condición social y psicológica y que además se[31] lavan inmediatamente después.

El hombre evita tocar la podredumbre porque se tornaría impuro, mientras que, al parecer, la mujer es menos sensible, posee mejores armas que el hombre para enfrentarse a las fuerzas de la muerte. Dicen, por ejemplo, que una viuda no adelgaza, sino que engorda, mientras que el hombre que ha perdido a su mujer siempre adelgaza. Y es que la mujer olvida más aprisa; es su arma

---

[27] Para el detalle de la preparación, ver Dieterlen y Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon,* p. 73.

[28] Lo mismo ocurre con el pescado, que apesta cuando está seco. La sequía está asimismo relacionada con la muerte, mas con una esperanza de resurreción; cuando el muerto está «seco» puede «colocarse la vasija de barro» que se usará para hacerle libaciones para «resucitarlo» y podrá tener un *naní:* o un fiador entre los vivos.

[29] Acerca de las distintas formas de porta-fermentos y la preparación de la cerveza, ver Dieterlen y Caleme-Graule: *L'Alimentation dogon.* p. 56 y 57:

[30] Las mujeres se encargan del aseo mortuorio de una difunta; para un hombre, los encargados son los hombres y las mujeres de la familia, conjuntamente.

[31] Ver *supra,* p. 54.

contra la muerte. El hombre «jamás olvida lo que ha ocurrido»[32]. A esta clase de argumentos de orden psicológico, que reflejan una vez más la opinión peyorativa que se tiene del caracter de las mujeres, hay que añadir otros, fundados por el contrario, sobre el aspecto positivo de la fecundidad: la mujer triunfa sobre la muerte porque encarna los resortes de la vida; trae al mundo a los hijos que ocuparán el lugar de los difuntos.

Mas la fuerza que posee la mujer contra la muerte, procede, asimismo, de cierta afinidad hacia ella. Según el mito, la muerte irrumpió en la tierra por su culpa. Formas de tradición más populares que el episodio de «la placenta podrida», lo corroboran.

Por ejemplo la leyenda harto conocida de Yasama, que se canta durante los funerales de las mujeres[33]: Amma, transformado en anciana se paseaba por la tierra con una vaca blanca ofreciéndosela a los hombres. Nadie quería comprarla hasta el momento en que Yasama, que lavaba su ropa en el brazo de río, le preguntó el precio; Amma le contestó que quería cambiarla por la muerte. La mujer cogió la vaca y se la llevó a su casa en donde la degollaron y se la comieron. Poco después murió el marido de Yasama, luego su hijo, y un hombre de la familia de su marido, propagándose la muerte por las demás aldeas, cual una enfermedad.

Vemos pues, como va afianzándose la ambigüedad de la mujer, dadora de vida y de muerte. Su palabra posee, asimismo, doble sentido, otorgando tanto la vida como la muerte. La izquierda, soporte de la feminidad del ser, está llena de nefastos efluvios e incluso diríamos «nauseabundos» puesto que es el lado correspondiente a la podredumbre. El hecho de agitar la mano izquierda para amenazar a alguien significa lanzarle, además de la mala palabra (que de por sí «tiene mal olor») un poco de podredumbre y de muerte. Y si el hombre, tan seguro de sí mismo teóricamente, lleva una pequeña argolla de metal en la oreja izquierda, es que su lado femenino, insuficientemente reabsorbido por la circuncisión, y que a veces sigue perturbando su equilibrio psíquico y sexual, es sensible a la «mala palabra» femenina y por consiguiente, a la muerte[34].

[32] Recuerdan que fue un viudo, quien, según la leyenda, mascó el primer tabaco y olvidó sus penas.

[33] Este tipo de cuentos forma parte de lo que llaman «palabra antigua» *(sɔ̀: pɛ̀y)*, que abarca toda la tradición oral, relatos míticos o traducción de los episodios del mito en historias más directamente asequibles, como el relato que acabamos de reseñar. Esta denominación no se refiere a la literatura oral (fábulas, cuentos, adivinanzas) llamada *élumɛ*.

[34] Lo ciero es que la izquierda posee la misma ambivalencia que la propia hembra, y tiene asimismo, un lado benéfico (cuando uno se despide de alguien que

ASEO Y COSMETICA

Los conceptos de limpieza y suciedad ocasionados por el problema de la derecha y de la izquierda nos conduce, claro está, a considerar el del aseo y la cosmética. Ahora bien, con relación a las observaciones anteriores, los dogon opinan que por naturaleza, la mujer es menos aseada que el hombre; por lo visto, ha de lavarse mucho más. La mujer dogon practica abluciones mañana y noche y se frota el cuerpo regularmente (el sexo inclusive) con aceite de *Lannea acida*, cuya importancia ritual comentamos en repetidas ocasiones[35]. Es obvio que dichas abluciones y fricciones resultan imprescindibles cuando la esposa finaliza su estancia en «la casa de las reglas» y se dispone a regresar al domicilio conyugal en donde ha de mantener enseguida relaciones con su marido.

La mujer ejecuta todos estos cuidados del cuerpo con el propósito de hacerse desear por el marido. Nuestros informadores insistieron sobre el hecho de que un hombre no puede desear a su mujer, e incluso demuestra una especie de repugnancia, si no ve que se ha lavado y si no tiene el cuerpo reluciente. En cambio los hombres opinan que no necesitan lavarse a menudo. Ambara nos comentaba que se lavaba más o menos cada quince días y que esa era la norma, aproximadamente. Incluso cubierto de polvo, con la piel reseca y agrietada, no se considera sucio e incluso ve en ello un signo de virilidad. Aquel que se lava muy a menudo y se frota con aceite de *sá* porque tiene la piel sensible, es objeto de burla y se le compara con una mujer. Actualmente, la manteca de vaca es un cuerpo graso que se considera varonil, pero antaño se usaba la manteca de karité.

Efectivamente, estos distintos aceites poseen un simbolismo sexual. El aceite de *sá* se reserva para la mujer debido a su color negruzco y a su aspecto un tanto turbio, mientras que la manteca de karité, francamente blanca, representa la simiente masculina. La mezcla de ambos «aceites» produce el niño[36].

se marcha lejos, con la mano izquierda, es obvio que esto no significa que le vaya a dar mala suerte. El hombre utiliza la mano izquierda durante las relaciones sexuales y en todos los actos que puedan comprometer su propia «feminidad». La persona completa es a la vez derecha e izquierda (ver Dieterlen: *Norme et latéralité au Soudan)*.

[35] Acerca de la preparación y los usos de dicho aceite, ver Dieterlen y Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon*, p. 81. Sobre su valor sexual, ver Dieterlen: *Clasification des végétaux*, p. 149, y Calame-Griaule y Calame: *Introduction...*, p. 11.

[36] Ver *supra*, «Fisiología de la fecundidad de la palabra». La extracción del aceite de karité (descrita asimismo en Dieterlen y Calame-Griaule, *op. cit.*, p. 74) se compara con un parto. Acerca del significado varón de dicho aceite, ver en el mismo artículo la elaboración de los buñuelos de harina de alubias, fritos en

Cuando las mujeres preparan aceite de *sá* machacando las semillas en la piedra hueca *(toŋó)* reservada para tal uso [37], contestan al saludo los hombres mediante la fórmula *toŋó káuru*, «perdón por la piedra blanca» y el hombre contesta a su vez «que Amma haga salir algo bueno» *(áma kide ὲdu gó:nu)*. Si uno se olvida de semejantes saludos piensa que el aceite no podra extraerse con facilidad y que permanecerá «pegado» a las semillas. Por consiguiente, el sentido aparente es un deseo para que la operación tenga éxito. ¿Mas que significa la solicitud de perdón de las mujeres?

Con respecto a la «fecundación mediante la palabra», hemos observado que se comparaba el acto sexual con la extracción del aceite de los huesos de *sá* y que la simiente masculina era como un «extracto» de todas las «buenas palabras» de las articulaciones; por lo tanto, y en sentido contrario, exprimir el aceite supone un acto simbólico del coito. Al pedirle a un hombre «perdón por la piedra hueca» (símbolo del sexo femenino) las mujeres ruegan a todos los hombres que olviden sus reproches y sobre todo las «malas palabras» (peleas, mentiras, falsas promesas...) para seguir dándoles hijos [38]. Pues, efectivamente, lo que se le pide a Amma es que «haga salir» esa «cosa buena» del acto sexual simbolizado aquí. Esta fue la explicación facilitada por nuestros informadores y añadieron que las abluciones practicadas por las mujeres eran, asimismo, una especie de «solicitud de perdón» a sus maridos, una purificación sin la cual no podrían desearlas.

EL DESQUITE DE LAS MUJERES

Por consiguiente, vislumbramos una actitud sumisa de la mujer, sobre la cual los hombres se complacen en mostrarse insistentes. Una broma masculina corriente hace alusión a la razón fisio-

manteca de karité, y el batido de la pasta sobre un ritmo de tres tiempos, cifra varón. A veces, el aceite de *sá* simboliza el aceite varón (ver Calame-Griaule y Calame, *Introduction...*).

[37] Cuando se procede a extraer los huesos, acto comparado con un parto, los hombres deben abstenerse de hablar con las mujeres.

[38] Y también este «alimento» que supone para ellas la semilla masculina. Puesto que dicen que la mujer está más gruesa que el hombre porque el «aceite» varón la nutre, además de los alimentos que ingiere. Subrayan que una chica delgada empieza a engordar en cuanto mantiene relaciones sexuales, aun habiendo estado bien alimentada anteriormente. Por el contrario, el hombre parece perder cuerpo durante el acto sexual, mas recupera sus energías con la comida que le prepara su mujer, lo cual restablece el equilibrio.

lógica de la sumisión sexual de la mujer hacia el hombre: «En amor, dice uno, las mujeres tienen más paciencia que los hombres. —Claro que no, —contesta otro— las mujeres tienen algo muerto, en cambio los hombres tienen algo vivo; por eso el hombre es el primero en desear a la mujer» [39]. Comentario de los informadores: se trata de determinar los órganos sexuales; el pene posee un carácter vivo porque se «menea»; el sexo de la mujer «no se menea» y puede «permanecer tranquila» incluso si desea a un hombre, quien por el contrario no puede resistirse a su deseo. Tras el análisis que acabamos de hacer, advertimos todo el segundo plano inconsciente que se dibuja detrás de aquella imagen del «sexo muerto» de la mujer.

Amparándonos en este conjunto de representaciones y de detalles vividos, ¿acaso debemos imaginarnos a la mujer dogon atormentada por el sentimiento de su impureza y de la culpabilidad original de todo su sexo? La realidad es muy distinta y el equilibrio, que siempre está amenazado, vuelve siempre a su cauce entre hombres y mujeres debido a la propia ambigüedad.

Ante todo, las mujeres son plenamente conscientes del valor que representa la fecundidad y por lo menos, mientras son jóvenes, les consta que son objeto de una constante «persecución» por parte de los hombres. Al llegar a viejas, han ganado en autoridad y en conocimiento, lo que han perdido desde el punto de vista sexual, y pueden aconsejar a las jóvenes en sus asuntos amorosos. Al parecer, la animosidad de los hombres para con las mujeres, se manifiesta sobre todo mediante palabras y alegatos de fuerza, pero de hecho, la sociedad compuesta por varones toma muy en cuenta las reacciones de las mujeres, aun cuando les fastidie [40].

Con respecto a la vida de la pareja, estudiaremos con todo detalle cómo se compaginan estas actitudes contradictorias. Pero como estamos pasando revista a los principales aspectos del antagonismo hombre-mujer en la sociedad dogon, hemos de detenernos ante una forma muy interesante del desquite femenino, que se

[39] *yà:ji tàŋanɛ* (lit. «del lado del matrimonio) *yà:ū ánaū-dɛ mùyō s'i:gà: yà:ū mùyō-gɔ mùyōy-la; ba kide yìmī s'ī, ánaū kide ɔ́mɔ s'ī; kɔ̀-dɛ áyne là: yà:nay dàriɛsɛ.*

[40] Ilustraremos esta actitud mediante un pequeño hecho que pudimos observar. Dos chicas jóvenes, citadas para grabar los cantos llamados *(pὲlu sáy)*, al llegar el momento de recibir el consabido «regalo», se mostraron mucho más exigentes que los músicos y los informadores masculinos (comportamiento este observado frecuentemente en las mujeres de las poblaciones vecinas): Ambara y Amadigné, al afirmar ambos con ímpetu la superioridad de los hombres frente a las mujeres, lanzaban suspiros de impotencia y nos hacían comentarios sobre el tema: «Ya se lo teníamos dicho, las mujeres no son como los hombres. Son exigentes, sobre todo si son jóvenes y bellas. Siempre hay que pasar por donde ellas quieren», etc.

refiere precisamente a la institución cuyo papel psicológico parece ser, efectivamente, el de establecer la supremacía masculina: las máscaras[41].

Ya hemos tenido ocasión de reseñar las muy serias prohibiciones que apartan a las mujeres de todo cuanto se refiere a las máscaras, prohibiciones que se explican por el hecho de que representan la muerte, el precio rechazado de la fecundidad. Su contacto (e incluso su vista) al parecer provocan en ellas reglas ininterrumpidas. En la práctica, por ser las danzas un espectáculo público y puesto que además, de su valor religioso poseen un carácter estético altamente valorado por todos, las mujeres asisten, pero desde bastante lejos, agrupadas en las callejuelas que desembocan en las plazas o en los balcones que la dominan. Al menor incidente (caída de una pulsera de fibras o sobre todo fractura de un trozo de madera de alguna máscara), los espectadores retroceden en las callejas o desaparecen tras el borde de los balcones mientras las amenaza la máscara *ádagay*[42].

Recordemos el papel de los hombres enmascarados en el rito del *púro*, purificación de la «mala palabra» femenina; antaño incluso podían llegar a destruir todos los bienes de la culpable e incluso matarla. Se dice igualmente que si una mujer pasa por descuido cerca del lugar donde los iniciados preparan y tiñen las fibras, empiezan a pegar el grito de las máscaras y la imprudente, atemorizada, huye, fuera de sí, hasta tal punto que puede caer por el acantilado y matarse. Una mujer que no dedica el suficiente cuidado a su campo de cebollas, ha de padecer un simulacro de funerales a cargo de las máscaras, que bailan al son de los tambores sobre el campo incriminado.

Por lo tanto, la institución de las máscaras supone, por lo menos simbólicamente, una perpetua amenaza de esterilidad y de muerte para las mujeres. Desde el punto de vista psicológico, reafirma constantemente la autoridad masculina, otorgando a los hombres prestigio y superioridad sobre las mujeres[43]. Ahora bien, existen por lo menos dos ocasiones en las que éstas toman el desquite, la una oficial y la otra secreta.

---

[41] Solo comentamos aquí un aspecto psicológico de la cuestión y no el inmenso aspecto religioso y social de semejante institución.

[42] Ya hablamos de ello a propósito de la «palabra de la mordedura del arca».

[43] No queremos decir que dicha institución haya sido creada con dicho fin, sino que la sociedad dogon la utiliza para tales fines, de forma más o menos consciente. Una versión corriente del mito muestra a una mujer descubriendo en primer lugar las fibras de los trajes de danza y a los hombres apoderándose de ellas y amedrentando a las mujeres mediante ese sistema.

Cuando el Hogon ha muerto y se celebra su *dáma*, sobreviene una especie de inversión de los papeles entre los sexos: «Dicen que ese día, a las mujeres se las considera como hombres y a los hombres como mujeres». Al no existir prohibición alguna, tanto las ancianas como las mujeres jóvenes de las aldeas de los dos Ogol y de Barou[44] realizan una extraña parodia de danzas enmascaradas, actuando esta vez los hombres en calidad de expectadores que lo pasan divertido. Al no poder tocar las verdaderas máscaras, se conforman con imitarlas valiéndose de accesorios improvisados. Así pues, dos ramas sujetadas por un trapo alrededor de la cabeza representan los cuernos de un antílope o las orejas de una liebre. Un tallo largo de mijo representa el *sìrigɛ* «casa de pisos». La máscara «jovencita» está representada por su peinado (pelo trenzado adornado con perlas) y un bonito taparrabos. El ladrón ritual *yó:na* lleva un trapo azul alrededor de la cabeza, un palo y un sable que pidió prestado a los hombres. Para representar el *jɔbí:* («niño peul») se coge un taparrabos partido por la mitad (que luego se volverá a coser, nos apunta nuestro informador) y se pasa por la cabeza cual la túnica de un joven y se agarra un palo a modo de caballo, etc.[45].

Nos facilitaron la siguiente interpretación: no pueden haber máscaras en los funerales del Hogon, ya que por un lado consideran que aún está vivo[46] y por otro debido a su feminidad que es la de la Tierra. Los simulacros efectuados por las mujeres a guisa de «alianza catártica» con el difunto, resultan necesarios para recordar que era a la vez hombre (antes de que lo entronizaran) y mujer. Posee la ambigüedad de la mujer y de la tierra es a la vez, puro como la tierra cultivada y la madre fecunda, e impuro como la selva estéril y la mujer con menstruación[47]. El hecho de que al

---

[44] Esta descripción es válida para la región de Sanga. No podemos asegurar actualmente, si practican semejante rito en otras partes.

[45] Para la descripción de los verdaderos trajes, ver N. Griaule: *Masques Dogons*. Dos mujeres se las arreglan para llevar el ritmo, contentándose generalmente con iniciarle y ofreciendo cerveza a los jóvenes con quienes mantienen relaciones chistosas, para que prosigan. Es la única ocasión en que las mujeres tocan los tambores de los hombres (ver Calame-Griaule y Calame: *Introduction...*, p. 18).

[46] Se anuncia el fallecimiento del Hogon diciendo que «ha subido a la terraza». Ver la adivinanza «El Hogon ha subido a la terraza. Es el condimento» *(ɔgɔnɛ dálá ulá: - kamáy)* y su significado simbólico.

[47] Consideran que el *lὲbɛ* cuyo Hogon asegura el culto, se compone de dos partes complementarias: «el *lὲbɛ* de dentro», perfectamente puro, y el «de fuera», que es impuro y recuerda la muerte mítica del Lébé Sérou y la esterilidad de la tierra durante la sequía.

morir éste las mujeres pueden mofarse de las máscaras y por consiguiente, de la muerte, nos parece significativo[48].

Las ancianas saben más cosas de lo que parece acerca de las máscaras. Al parecer, existen «brujas»[49] entre ellas que se dedican a espiar a los hombres por las noches, de manera furtiva, a observar la fabricación de las máscaras y los ensayos de las danzas para luego ir a contárselo a las demás (pero nunca a las jovencitas). Tras las danzas en la plaza, recogen las fibras que pudieran haberse caído de los trajes de los bailarines y las conservan cuidadosamente en la caja de calabacino donde guardan sus joyas. Una anciana de la familia, que ya no le teme a la fecundidad, guarda esos restos simbólicos. Cuando acontecen funerales de mujer se encierran junto con el cadáver cuyo aseo acaban de concluir, sacan las fibras y tocan muy suavemente los ritmos de las máscaras valiéndose de un hierro para desgranar y de una piedra de molino. Sin embargo, los hombres permanecen en el patio y se impacientan aguardando al cadáver para trasladarlo al cementerio. Así pues, la difunta a quien, como mujer, no le corresponden las danzas de las máscaras, recibe por parte de las demás mujeres una especie de pequeño consuelo simbólico, que supone una venganza secreta con respecto a los hombres. Pero lo más curioso es que éstos lo saben, por lo menos los que están más informados, y lo toleran cual una especie de legítima compensación por la especie de frustración que sienten las mujeres al estar apartadas de las máscaras. Sin embargo, todos saben que es para protegerlas contra la esterilidad y contra la muerte, por lo que se las mantiene aisladas de semejante institución, y las propias mujeres lo admiten, puesto que solo las más ancianas se dedican a semejante actividad secreta. La tácita tolerancia de los hombres supone un restablecimiento del equilibrio[50].

[48] Estos simulacros de danzas enmascaradas no fueron reseñados en la descripción de los funerales del Hogon. El único autor que lo menciona es D. Paulme: *Organisation sociale*, p. 542.

[49] Cierto es que la «brujería» no incumbe únicamente a las mujeres; se habla asimismo de «brujos» que teme uno encontrarse por las noches. Nos pareció que los dogon no tenían muy presente ese aspecto y que dichos personajes eran más bien imaginarios que reales.

[50] Los hombres admiten perfectamente que las mujeres tengan también sus secretos. Hemos recopilado cantos ejecutados por viejas parientes durante los funaleras de una mujer; los susurran para que los hombres no puedan oírlos; la mayoría acusan al marido y a su familia de haber causado la muerte de la mujer. Ambara, que desconocía dichos cantos, demostró gran interés cuando los estudiamos juntos. Se advertía una complicidad amistosa entre él y la anciana que hacía las veces de informadora. (Estos cantos fueron publicados en el disco «Scènes de la vie des Dogon», y traducidos en *l'Anthologie de la poésie soudanaise).*

En definitiva, si los dogon se quejan de las mujeres generalmente, reconocen gustosos sus méritos, en particular. En una conversación sobre las esposas, cada cual pondera la belleza de la suya o lo dispuesta que es en el trabajo[51]. En la economía familiar, el papel desempeñado por la mujer resulta esencial. Es la proveedora del agua y de los alimentos, pero también se dedica a las labores del campo y reconocen de buen grado que trabaja más que el hombre[52]. Un hombre sin mujer está perdido, su vida material está en juego. Incluso en el presupuesto familiar, no debe uno despreciar la ayuda de la mujer. Posee su «caja» personal, procedente de la venta de su cosecha de cebollas[53] y su marido no le pide cuentas al respecto. Normalmente utiliza dicho presupuesto para comprar los condimentos para hacer salsas y el marido aporta los cereales[54]. Mas puede que también compre mijo cuando el marido no tiene dinero o cuando sencillamente se niega a darlo; ya que solo está obligado a mantener a toda la familia durante el período de cultivos (que empieza antes de la fiesta de la siembra). Por consiguiente, la mujer dogon tiene grandes responsabilidades que ha de atender con valor. El pesado trabajo que ha de realizar sobre todo en el acantilado le merece el respeto de los suyos, tanto en vida como después de muerta; durante los funerales se le dará las gracias por haber ido a por agua durante toda su vida y por haber preparado la comida a base de arduos esfuerzos: «Gracias por el agua, gracias por la sopa, gracias por ayer...»[55].

LOS «CANTOS QUE NO TIENEN LA VERGÜENZA»

Si nos pidieran que citáramos una característica de la vida social dogon que pudiera ilustrar de manera global, por un lado la

[51] Mas jamás en su presencia, como ya lo veremos.

[52] «Apurali dice a su esposa: «Siempre tiene mucho que hacer, ahora más que antes. Cuando vamos al campo, ha de ingerirse la primera comida antes de que amanezca. Entonces ella trabaja tanto como yo. Por la tarde, cuando regresamos, yo descanso. Pero ella todavía tiene que majar el mijo y ponerlo a cocer para preparar la cena, tras ponerse el sol. Lo hace gustosa, pues tiene tantos hijos. Por eso trabaja gustosa. Los hijos le infunden fuerzas» (traducido de Parin, *Morgenthaler...*, op. cit., p. 41).

[53] Dieterlen y Calame-Griaule, publicaron un ejemplo de presupuesto familiar, en «*L'Alimentation dogon*», p. 53.

[54] Acerca de la importancia de las salsas, ver Id. *ibid.*, p. 70.

[55] *di: gà:na:, jà gà:na:, birɛ pó:, yà: pó:.* Estos agradecimientos se oyen en el disco: «*Scènes de la vie des Dogon*».

agresividad de los hombres para con las mujeres y del otro el restablecimiento del equilibrio entre ambos sexos, optaríamos por los cantos obscenos que acontecen en dos ocasiones: la ceremonia llamada el *mɔ̀nɔ* de los niños con ocasión de la ofrenda de las primicias de la cosecha *(gɔ̀ru)* y la siega tradicional de *Digitaria exilis (p'ō gá:)*. Nos proponemos desarrollar aquí ambos ejemplos los cuales, a nuestro entender, resultan doblemente útiles puesto que se trata de una catarsis mediante la palabra, la broma y la obscenidad.

El *mɔ̀nɔ* de los niños es una fiesta de la virilidad pura, al amparo de cualquier contacto con las mujeres, mas sin embargo, destinada a favorecer la fecundidad del grupo. Por consiguiente, la celebran los chicos que aún no han mantenido relaciones sexuales. La ceremonia principal consiste en enlucir un altar que representa la virilidad, constando de tres conos y sito fuera de la aglomeración. Va acompañada de varios ritos de alimentos y de una especie de velada armada de todos los jovencitos que adquiere un carácter bélico debido a que se toca la trompa constantemente. Aprovechan la velada para clamar con agresividad, los cantos obscenos antes reseñados. Semejante velada fue ya objeto de comentarios [56]. En esta ocasión, haremos hincapié sobre su aspecto psicológico y verbal con relación al antagonismo de los sexos.

El altar *mɔ̀nɔ* cuyo nombre significa «reunir» es, según los dogon, perfectamente «puro» *(ɔ̀mɔ*, «vivo») y representa al «hombre solo» sin la mujer, sin aquella relativa impureza que la confiere el matrimonio. «El matrimonio resulta un tanto impuro y hay que purificarlo para poder tener hijos». Los chicos que aún no se han acercado a una mujer son puros; pueden proceder a esta «purificación» del matrimonio mediante el insulto.

La agresividad hacia la mujer consta en cantidad de detalles. La víspera de la ceremonia, los chicos fabrican pequeños *dómolo* (palos encorvados, p. 219) en miniatura —imagen viril corriente— que despositarán alrededor de su altar en representación de sus propias personas [57]. Estos palos han de ser purificados con fuego «por si acaso, una mujer al ir a cortar leña, hubiera tocado el árbol que los chicos utilizaron a su vez para cortar ramas.» Sobre dicho altar, sacrifican y consumen durante la noche sopa de mijo cruda y arroz, cuyos granos se lavaron directamente en el estan-

[56] Ver sobre todo M. Griaule: *Jeux dogons*, p. 265 y ss. Hemos descrito ciertos aspectos de este juego-rito, con respecto a la ambigüedad del concepto de la mujer en nuestro artículo: «Cultura y humanismo en los dogon».

[57] Colocan un número equivalente a los participantes: si hay alguna mujer embarazada en su familia, también se coloca uno para el futuro hijo, lo cual es una forma de desear que sea chico.

que y no en la casa, puesto que son las mujeres las que se encargan de coger el agua; se majan dichos granos y una niñita virgen y por lo tanto impúbera (puesto que las niñas se casan a la edad de la pubertad) los descascarilla. Lo temible, en efecto, es el contacto con la mujer menstruada y casada. Las mujeres han de mantenerse apartadas del altar; si alguna imprudente pasara por ahí, no solo se la insultaría sobremanera sino que se la perseguiría con una antorcha como si pretendieran quemarla (otra alusión a la purificación por el fuego). Durante la noche, los chicos se dirigen a la aldea, llaman a sus compañeros o a sus hermanos ya casados y los invitan a abstenerse de toda relación sexual con sus mujeres, lo cual les hace gracia y los anima, al contrario, pues están convencidos de que esa noche resulta particularmente propicia para la concepción. El chico que, a pesar de estar soltero, se niega a participar en la fiesta, provoca la burla de sus amigos, en los siguientes términos: «Si no tienes mujer, persigue a una yegua que pasa por el bosque, y conviértela en tu mujer» [58]. Este insulto particularmente deshonroso le anima a buscarse una mujer.

Los «cantos que no tienen la vergüenza» *(ní: dɔ̀gɔ sɛ̀lɛ)* hacen mucha alusión al sexo femenino, de forma clara y ofensiva:

— a la mujer devoradora de hombres, de «vagina dentada» de la que uno no puede sustraerse: «La vulva ha retrasado mi día, la boca de la vulva es una mandíbula»; [59]

— al insaciable apetito sexual de las mujeres: «No merece la pena insultar a la cosa sin vello. No merece la pena insultarla. (puesto que nunca rechaza el coito) [60].

— a su frivolidad y a sus causas (o consecuencias) fisiológicas: «La chica de numerosos amantes tiene (el sexo) estrecho — (R.) Vulva estrecha.
Ancha como el pie de una vaca. — (R.) Vulva ancha.
Corva como un pie de caballo. — Vulva corva.
Chata como el pie de la hiena. — Vulva chata» [61]...

— al desaseo de las mujeres — «Vulva al amanecer. Aquel que abre lo lamenta. Vulva al amanecer, ¡vulva!» [62].

[58] *ú yà:na sɛ̀lɛu-ye, s'ō yà: ólu-go yagálasɛ dìgie, yà:na uóy bòdo.*

[59] *dɛ̀mɛ bá ma yàma, dɛ̀mɛ ána-gɔ jáŋjáŋ kíle.*

[60] *báy káma vɔ́y vo duyɔ̀n dɔ̀:re, kíde dólu vo dólu, báy kàma vɔ̀y vo duyɛ̀n dɔ̀:re.*

[61] *yàdimuga p'ē -dɛ̀mɛ-gɔ p'ē; - ná: kúbɔ-gin góboro; - -lɛ̀mɛ-gɔ góboro; - s'ō kúbɔ-gin gɔ́bɔdɔ, - dɛ̀mɛ-gɔ gɔ́bɔdɔ, -tará: kúbɔ- gin tárau,-dɛ̀mɛ-gɔ tárau.*

[62] *bà yàra dɛ̀mɛ. íne gɔ́mɔsɛn kédie, dɛ̀mɛ bà yára dɛ̀mɛ.* Las mujeres jamás aceptan mantener relaciones sexuales después del canto del gallo, porque se sienten «sucias». En cambio, durante el día, no excluyen la posibilidad de mantener relaciones puesto que se lavan. La palabra *gɔ́mɔ* significa «abrir apartando»; resulta muy injuriosa si se le da un sentido sexual.

Estos cantos —y otros parecidos— tienen doble valor: liberador y catártico, puesto que expresan con claridad las quejas latentes de los hombres hacia las mujeres; propician la fecundidad ya que, al igual que las «bromas de *màŋu*»[63] obtienen el efecto opuesto al que pretenden hallar. Al provocar la risa y el relajo, producen una influencia afortunada sobre las relaciones de las parejas.

Durante la ceremonia del *mɔ̀nɔ*, las mujeres no tienen derecho a protestar. En cambio, con ocasión de la siega del fonio se entabla un verdadero diálogo entre los representantes de ambos sexos, cada cual rivalizando en cantos injuriosos hacia el otro, con el firme propósito de «multiplicar los matrimonios y los nacimientos».

Cuando llega el momento de la siega, que ha de hacerse con bastante rapidez, cuando la semilla está madura[64], los amos de los campos invitan a los hombres y mujeres de su «zona» para semejantes trabajo colectivo. Los hombres siegan y las mujeres forman gavillas; para semejante ocasión se ponen sus mejores galas y sus adornos de fiesta. Si omiten invitar a una de ellas, se siente despechada y augura una mala cosecha para el año siguiente.

El trabajo se desarrolla en un ambiente de broma y de chiste. Mientras ayudan a los hombres, las mujeres los empujan y los zarandean para que vayan más deprisa (lo que a veces provoca heridas leves). Ellos las apartan insultándolas. La que exagera al provocarlos, ha de tumbarse en el suelo a la fuerza y le meten fonio debajo de sus enaguas. Todos estos divertidos desafíos provocan gran alegría.

Los cantos de las mujeres contienen alusiones irónicas respecto a la circuncisión y los de los hombres a la excisión:

— (Mujeres): «Padre, están cortando mi verga, está fuera[65]. (La herida) aumenta con (= a pesar) la manteca de karité, aumenta con aceite de *sá*»[66];

— (Hombres): «Cortaron el tallo afilado. El tallo de sorgo está afilado. Cortaron el clítoris, el tallo afilado»[67].

Durante el canto, los hombres y las mujeres caminan contoneándose con las piernas abiertas, cual las chicas y los chicos durante la cicatrización de su herida.

Los hombres explotan sus temas favoritos:

— Desaseo de las mujeres: «¿Acaso no tiene espíritu? ¿Acaso no tiene agua? — (R.) Está totalmente podrida.
La vulva está podrida. — (R.) Totalmente podrida.
La vieja vulva está podrida. — (*id.*)
La pequeña vulva está podrida. — (*id.*)»[68].

— Su aseo personal: «Hay una mujer que se frota con aceite. Hay una anciana que se frota con aceite. Hay jovencitas que se frotan con aceite. Una vulva sin vello se frota con aceite.»[69]

— Temor al sexo femenino: «La vulva muy roja está sentada.—(R.) ¡No destroces mi corazón!—La vulva con boca velluda está sentada.—(R.) ¡No destroces mi corazón!»[70]

— Venalidad de las mujeres: «Vendió su vulva para comprarse perlas. (R.) Su madre ya era así.—Vendió su vulva para comprar condimento.—(R.) Su madre ya era así.—Vendió su vulva para comprar (joyas de) cobre.—(R.) ¡Su madre ya era así!»[71]

— Maldad de las mujeres, frente a la cual se tranquilizan: «En Kambari hay muchos brujos, pero también existen curanderos.»[72]

Sin embargo, las mujeres contestan que los hombres necesitan mucho: «Por culpa de la cosa ajena, el agua de la verga cae gota a gota»[73]. Y así sucesivamente.

Al término de la cosecha, se pronuncia el lema del propietario del campo para honrarlo y, al oír las trompas, todos los hombres echan a correr con desenfreno, hasta alcanzar el límite del campo, luego regresan y persiguen a las mujeres para echarlas, blandiendo ramas. Para marcar el final de los cantos obscenos, los hombres dicen: «¡Eh, prohibido, ya basta de vulva!» y las mujeres: «¡Eh, prohibido, ya basta de verga!»[74].

---

[63] Acerca de estas burlas, véase *infra*, p. 419.

[64] M. Griaule, en *Dieu d'eau*, p. 117, da una descripción de la cosecha y de la trilla de *Digitaria*.

[65] *lày* significa que algo ha salido totalmente abierto o esparcido (por ejemplo una gallina que ha desplegado sus alas al sol). El joven circunciso está desnudo y expuesto a las miradas. Tómese nota de la alusión hecha a la castración simbólica.

[66] *bá tɛ̀rɛ ma poláydo, láy gɛ̀ láy, mi ɲu ní:-le bórigɛ, sá nì:-le bórigɛ.*

[67] *kɛ̀datia kéru b'āy va, ɛ̀me kèru b'āy va, siní: kɛ̀datia, kéru b'āy va.*

[68] *dà sɛ̀lɛ ma, dí: toló 'ma - ɔmá: góŋgo.*
dɛmɛ ɔmá dɛ̀mɛ nà:ɔmà:, dɛ̀mɛ í: ɔmà:, etc.

[69] El hecho de mencionar «la vulva sin vello» significa, asimismo, hacer alusión a la excisión, rasurándose a las chicas a tal efecto. Surge con frecuencia, por ejemplo en este otro canto de *p'ō gà:* «Las han hecho sin vello». «Por culpa de la vergüenza se les ha cortado algo». *(dolódoló kánamō, dɔ̀gɔy-ga péla:tia).* Este es el texto del canto: *yà:na nì: pària: yɔ̀, yà:na pɛ̀y nì: pària:, úniyà:ū ní: pària: y'ōy, dɛ̀mɛ dòlu ní: pària: yɔ̀.*

[70] *dɛ̀mɛ d'ōy dàŋa ma dàŋa - ma kɛ̀nɛ yóŋonɛy-dɛ̀mɛ ká kùro súi dáŋa ma dáŋa-ma kɛ̀mɛ yó ŋonɛy.*

[71] *dɛ̀mɛ dɔná: dùgɔ ɛbá: - yá vo nà yèmbe - dɛ̀mɛ dɔná: káma: ɛbá -* (R, *id) -dɛ̀mɛ dɔnà: mɛnu ɛbà: -(iò).*

[72] *káma;nɛ dug'ū jò, ána ɗoŋú y'ōy.*

[73] *íne kíde-gɔ-dɛ tɛ̀rɛdí: bágu bágu.*

[74] *hày damá dɛ̀mɛ (o tɛ̀rɛ) bà:.*

Las mujeres añaden unas cuantas bromas sobre el hecho de que sus maridos habrán de quedarse sin cenar hoy, lo cual provoca aún más carcajadas.

Queda bien claro que se pretende favorecer la fecundidad: adornos de las mujeres, juegos eróticos, bromas sexuales suponen un modo consciente para acercar a las parejas y «multiplicar los casamientos y los nacimientos». Este acercamiento resulta aún más favorecido por los insultos catárticos que «purifican el matrimonio» formulando en plan de broma todas las quejas recíprocas. A las mujeres les resulta muy agradable poder contestar con el mismo tono y esta es una de las razones por los cuales este trabajo se transforma para ellas en una verdadera fiesta.

El proceso de purificación y de fecundación de la mujer, puesto aquí de manifiesto, corresponde, asimismo, a la tierra y a su «sexo» femenino. El campo se purifica mediante los insultos dirigidos a las mujeres y la carrera de los hombres que «ahuyentan» así las «malas palabras» de las mujeres y las propias mujeres del campo, para que quede bien sentado que a pesar de todo, ellos salen ganando. El sonido de las trompas, instrumento bélico, marca su «victoria» y anuncia la purificación general.

El cultivo de *Digitaria* se realiza durante dos años sucesivos, y al año siguiente se sustituye por mijo para no agotar la tierra. Cuando se siembra el mijo se labra el campo y las raíces de fonio que se habían quedado en el suelo, se pudren. De ahí que el razonamiento dogon relacione podredumbre-muerte-feminidad, constando en el símbolo mítico de la «podredumbre de la placenta del Zorro», ya que la placenta era precisamente la tierra. Por lo tanto, y en definitiva, los cantos obscenos expulsan la muerte del sexo de la tierra (y del de la mujer).

Así pues, y tras haber intentado delimitar la postura de la mujer en la sociedad dogon, podemos ahora considerar la vida sexual en sí y el papel que desempeña la palabra.

II. EL MATRIMONIO Y LA VIDA SEXUAL

En dogon, el concepto de nubilidad se refleja mediante las dos expresiones *sɔ:ígu*, «que conoce la palabra» y *dɔ̀gɔ ígu*, que «conoce la vergüenza». Para casarse, hay que poseer el dominio de su palabra y saber comportarse con decencia, según las reglas sociales. Por eso se toman tantas precauciones acerca de la adquisición de la palabra por el niño sobre todo.

Tras la circuncisión, el jovencito está teóricamente maduro y completo. Entonces su padre le comunica el nombre de su novia y empieza a trabajar para entregar a sus futuros suegros las consabidas prestaciones[75]. Se le agujerea la oreja antes de la circuncisión para que se acostumbre al dolor, mas únicamente recibirá la pequeña argolla después del matrimonio, que le servirá para defenderse contra la «mala palabra» femenina y en particular contra la de su esposa.

En cuanto a la niñita recibe la argolla de la nariz, se la considera capaz de conservar las palabras cuya totalidad le fue conferida por dicha operación. Teóricamente, debería colocarse justo antes del matrimonio (que se concierta al acercarse la pubertad, cuando los pechos están formados), pero se coloca antes por razones prácticas, por temor a que siendo más mayor, se niegue a someterse a tan dolorosa operación y no se la pueda obligar.

El hecho de agujerear la nariz de la joven con la espina de *bá:la* supone una desfloración consciente y simbólica que remata lo que se había iniciado al traspasar el labio inferior y el pabellón de las orejas. Supone «mostrarle el camino» *(ódu tàga)* a las palabras, antes de que el marido les «enseñe el camino» a su vez, mediante la última abertura del cuerpo que ha permanecido virgen. Para poder recibir esta iniciación definitiva, hay que poseer la palabra íntegramente; por eso la misma expresión se refiere tanto a la niña núbil como a la que «conoce la palabra». La joven está autorizada a conocer el nombre de su novio oficialmente, únicamente tras haberse agujereado la nariz. Junto con la palabra, recibió la inteligencia y el derecho a la vida sexual[76].

NOVIAZGO

Los chicos se comprometen muy jóvenes. En cuanto nace un crío de sexo femenino, las madres que tienen niños y que aún no han encontrado novias para ellos, se lanzan desenfrenadamente en busca de la mujer, ya que tienen por norma que la pedida se haga antes de que se le imponga el nombre (siete semanas después del nacimiento). Se le concede la niña a la primera que llegue; ciertas familias presurosas se anticipan al nacimiento y consiguen que se

[75] Acerca de los donativos y prestaciones del matrimonio, ver G. Dieterlen: *Parenté et mariage*, p. 138 y ss.

[76] Ha de tenerse bien presente el papel de adorno que desempeñan estas distintas argollas, puesto que el adorno es un modo de atraer el deseo sexual.

les reserve el crío por si fuera una niña. Este afán por buscar novia se llama *ya:gɔ̀bu*, «enganchar a la mujer»[77], o *yà:là* «la primera que llegue (tendrá) la mujer»[78]. Cuando por fin consigue la madre una novia para su hijo, se lo comunica a su marido quien se lo hará saber al niño cuando sea oportuno.

Podemos observar aquí varias cosas. Ante todo, el papel de la madre del chico. Explican semejante papel alegando que un hombre no puede visitar a una recién parida, razón válida por cuanto a costumbres respecta. Mas si nos remitimos al concepto dogon según el cual la mujer supone para el hombre la sustituta de su madre, puede que podamos entonces admitir que es lógico que sea su madre quien le facilite semejante «sustituta». Por otra parte, el hecho de que ella no se lo comunique a su hijo, viene a subrayar la importancia que se le da a la reserva entre madre e hijo. El por qué ha de encontrarse novia antes de que ésta haya recibido sus nombres, resulta más oscuro. De todas formas, esto demuestra el valor que se le otorga a la mujer como esposa y madre, puesto que ha de comprometerse a desempeñar este papel antes de que la sociedad la reconozca nombrándola; puede que se deba entonces a tal reconocimiento y a tal acatamiento. Apuntemos finalmente, que es la palabra de la madre la que sirve de «gancho» para atraer a la novia de su hijo.

Así pues, desde muy joven se le entrega al chico una *yà:bíru*, literalmente «mujer (para la cual) se trabaja», que será su primera esposa y éste se compromete a realizar toda clase de prestaciones en trabajo y en especies para sus suegros. Durante su tierna infancia los novios juegan juntos. Lo ignoran todo acerca del vínculo que les une siendo además, a ojos de la sociedad, unos «peces» que no cuentan socialmente. Los chiquillos se dedican a veces a juegos sexuales; si los adultos los sorprenden los golpean, pero nadie presta verdadera importancia a semejante comportamiento. A partir de la circuncisión y de la excisión es cuando los chicos deberán dar por terminadas semejantes distracciones y llevarán entonces unos tapa-sexos.

Se le comunica el compromiso al joven novio antes que a ella, siendo éste siempre mayor que su prometida y en cuanto conoce su identidad, ya no debe dirigirle la palabra y evitarla sistemáti-

[77] Este «enganche» nos recuerda el de las nubes de lluvia por los ganchos de hierro colocados sobre los santuarios y el simbolismo general del concepto de gancho.

[78] A propósito de la tal «carrera hacia la mujer» nuestros informadores rememoraron de modo espontáneo, la fábula «la tortuga y la grulla coronada», puesto que ambos animales emprendieron una carrera, siendo una mujer la que estaba en juego.

camente. De hecho, el grupo de chiquillas advierte esa repentina reserva. A menudo, unas compañeras más espabiladas le comunican el nombre de su novio a la interesada; si por error ésta le dirige la palabra, empiezan a gastarle una sarta de bromas inagotables: «¡Ha hablado con su marido!» *(vo ígɛ-le vo-le sɔ: sɔá:sɛ)*.

La niñita le pide entonces explicaciones a su madre y ésta le confirma el nombre de su futuro marido. Así pues, a menudo lo conoce mucho antes de que se lo confirmen oficialmente, mas en teoría solo tiene derecho a saberlo cuando ha recibido la «palabra» completa y la «inteligencia», junto con la argolla de la nariz.

A los jóvenes prometidos se les prohibe terminantemente cruzar palabra alguna. Si por casualidad se encuentran por un camino, la chica se coloca a la izquierda y el chico a la derecha, ambos vuelven la cabeza sin tan siquiera intercambiar el consabido saludo. La niñita puede participar en los juegos de danzas, ritos junto con los jóvenes compañeros de su novio, pero si éste se presenta, ella se escapa. Los demás chicos son como sus hermanos, puede hablar con ellos sin ningún inconveniente; mas hablar con su novio y sobre todo jugar y bromear con él, equivaldría a mantener relaciones sexuales, lo cual no ha de acontecer jamás antes del matrimonio, cuya fecha la fija oficialmente la familia de la jóven.

Las primeras relaciones han de mantenerse antes de la primera menstruacción de la novia; efectivamente, no ha de salir sangre alguna de su cuerpo antes de la que provoca la desfloración, que es «sangre buena» y nada tiene que ver con la de las reglas[79]. Si por cualquier descuido, la niñita estuviera formada antes del matrimonio, no se le diría nada a la familia del marido ya que se cree, por lo general, que esto produciría la muerte del primer hijo de la pareja. Por este motivo se vigila atentamente la formación de los pechos y los primeros síntomas de nubilidad de la joven.

Una vez fijada la fecha del matrimonio, se procede a un rito de palabras llamado «charla de mujeres» *(yà:ū tógu)*. Los jóvenes y las jovencitas de la edad de los novios se reunen durante diez noches seguidas antes del matrimonio, en un lugar un poco apartado de la aldea, y se dedican a charlas gastándose bromas y contando fábulas y adivinanzas. Un ambiente de alegría erótica reina en estas reuniones; se dan palmaditas *(pɛ̀y)* sobre los hombros y el cuerpo. «Se ríe, se está contento, es bueno para el matrimonio». Los novios, que aún están en la fase de silencio, se hallan ausentes naturalmente. Todo esto transcurre entre sus compañeros que ya están casados. Su palabra ya está bien for-

[79] Esta sangre se llama *yà: á: ilí:*, «sangre de la toma de la mujer».

mada, afianzada por la experiencia que les otorgó el matrimonio. Su charla creará un ambiente propicio para la formación de la nueva pareja, en condiciones favorables, al tiempo que mejoran las relaciones de las parejas ya formadas. Así pues, en contraste con el silencio de los jóvenes prometidos, la sociedad dogon constituye un fondo sonoro benéfico en el que podrá insertarse la «palabra de la nueva pareja».

MATRIMONIO

En la tarde de la fecha señalada, el joven, acompañado por sus amigos, se presenta ante la casa de la anciana donde las jóvenes del barrio se reunen y pasan la noche. El grupo de chicos permanece en la calle porque no se les permite entrar. Esta anciana y su casa [80], desempeñan en gran papel en las relaciones amorosas de los jóvenes. El marido legítimo tan solo puede obtener a su mujer si la anciana consiente en dejarla salir; también ha de granjearse su simpatía y hacerle favores. Si no se muestra lo suficientemente solícito, ella podrá contestarle, si le viene en gana, que su mujer no está cuando venga a reclamarla.

Conformándose a las reglas, la joven ha de negarse siempre a seguir a su marido cuando éste viene a buscarla en la fecha señalada por los padres. Tan solo aceptará la segunda cita. El incumplimiento de semejante costumbre resulta, al parecer, de mal agüero para la armonía de la pareja. Efectivamente, la joven ha de limitarse a la imagen convencional de la mujer indecisa e inestable, cuya palabra «avanza y retrocede» [81]. Aquella que siguiera a su esposo en la fecha fijada, daría muestra de una firmeza demasiado masculina, y sería de temer que demostrara demasiada autoridad en el matrimonio, haciendo la relación imposible. Como dice el refrán «Cuando dos hijos de jefes ponen a hervir sus alubias juntos, el plato no cuece» [82] o bien «Si dos locos cogen un calabacino a la vez, éste se rompe» [83].

[80] Se trata de una anciana viuda perteneciente a la familia lejana, que vive sola en una casa que consta de una vivienda y de un patio *(yà:na pὲy duɲóy.* «casita de la anciana».)

[81] También dicen que la mujer posee dos palabras, es decir que no mantiene su promesa o bien que no hace las cosas a la primera. En cambio la palabra de un hombre «resiste», acierta a la primera. Cuando se traslada a una mujer al cementerio, los portadores bailan hacia adelante y hacia atrás, para imitar la trayectoria de la palabra femenina.

[82] *ɔ̀gɔ ùnū lὲy n'ū já:naɲu-ye, ilέylε.*

[83] *bòmō lὲy kɔ̀rɔ á:nu-ye, kakábalasε.*

La inconstancia de la palabra femenina es objeto de burla en numerosos dichos y canciones. Un canto muy conocido, que los jóvenes tocan acompañandose con flautas, proclama que «la palabra de las niñas de Iréli es una palabra vana» [84]. Los cantos satíricos y obscenos antes descritos, acerca de la siega del fonio, aluden, asimismo, al tema, tal y como lo demuestra este canto que trata de un enamorado solicitando los favores de su dama:

«Mañana, mañana, será mañana.
—¡Entremos en la casa!
—Mi madre está dentro acostada.
—¡Subamos al balcón!
—Mi padre está acostado ahí.
—¡Vayamos al patio!
—Hace demasiado frío.
—Te daré ochenta cauris.
—Niega con la cabeza.
—Dos veces ochenta.
—Niega con la cabeza.
—Tres veces ochenta (y así hasta llegar a mil cauris).
—¡Ha sonreído!
—¡El cauri no es el excremento! ¡Que el sexo de tu madre vaya a casa de tu abuela!» [85], concluye el enamorado enfurecido.

Cuando por fin el joven consigue que su novia le acompañe a la «Casa de los jóvenes» [86], es costumbre que se la lleve sin dirigirle la palabra. Intercambia palabras con los amigos que le acompañan, pero la chica permanece muda. Está inquieta y angustiada, su «corazón no está tranquilo»; este silencio impuesto por la decencia es bueno para su estado de ánimo. Sus «semillas» vitales se hallan al completo, pero están aún «húmedas» y «blandas» como si no estuvieran del todo maduras. El acto sexual las fortalecerá y les dará el «aceite» que aún les faltaba. El joven esposo, si aún no ha conocido mujer alguna, se encuentra en las mismas condiciones psicológicas; «necesita un poco de valor». Las palabras que inter-

[84] *irelu úni yà:ū sɔ̀:-gɔ̀ sɔ̀: pé:re.*

[85] *yógo yógo hé yógo - dɯ̀m bà yómo - mì ná ye úɲo - dála bà úlomo mì bà ye úɲo - bám bà gó:mo - ká:lalu gobáy - kèsū kànum - kɔ̀kɔlɔ bὲlεn - sūne kànum - kɔ̀kɔlɔ bὲlɯm... - kὲlε múɲu - vo éme kánε - kὲlε lέ bɔ̀ɗε, ú nà dùm và tìrε yáy ma.*

[86] Los demás chicos ceden el sitio a los recien casados para la noche de bodas. De costumbre, ceden el sitio al más mayor cuando está con su mujer; las demás parejas duermen fuera. Cuando el espacio es demasiado reducido, el más mayor construye su casa. Según la antigua regla, éste debía construirla únicamente tras el nacimiento de su primer hijo.

cambia con sus amigos le sirven para infundirle un comportamiento varonil.

Los esposos empezarán a hablarse tan solo después de que el matrimonio se haya consumado. Resulta incorrecto que la esposa grite durante la desfloración; ha de demostrar que posee el dominio de la palabra. Si se le ocurre gritar, la culpa recaerá sobre su madre «que no la educó bien», mas no se hablará de ello, puesto que es una conducta tan deshonrosa como gritar durante la excisión[87].

El marido será el primero en dirigirle la palabra a su joven esposa, le hablará con amabilidad para sosegarla si está asustada y le gastará bromas. Mas se guardará de decirle que la quiere y que la encuentra hermosa; «se lo guardará en el corazón» o se lo dirá a sus amigos. Durante la vida conyugal seguirá manteniendo la misma reserva: en efecto, los cumplidos y las declaraciones de amor supondrían para la mujer la ocasión de «subir sobre su cabeza», ¡es decir, de ejercer demasiada influencia sobre él!

La joven ha de llegar virgen al matrimonio y su novio la desflorará. De no ser así, el marido se enfadará aunque esto no sea causa de divorcio ya que escasean las novias y los suegros ya recibieron las consabidas prestaciones. Se conforman con tratarla de «perra»[88], y se le dice que su madre no la aconsejó debidamente. Los dogon no acostumbran a exponer el paño manchado de sangre de la desfloración; es una tradición de zapateros.

El único caso en que la joven tiene derecho, e incluso el deber, de ser desflorada por otro hombre que no sea su novio oficial, es cuando éste está ausente en el momento en que se torna núbil, para evitar que la menstruación preceda la desfloración, como pudimos observar más arriba. Escoge entonces un amante *(silɛ)* para quien ella es una *yà:dímu* o *yá:digu*, «mujer que sigue», querida. Si semejantes relaciones duraran hasta el nacimiento de un hijo, el marido legítimo se lo quedaría hasta tener otro a su vez; entonces se lo devolvería a su verdadero padre. Mas no tiene derecho a quejarse de la situación que el mismo provocó por no estar en el momento crítico.

Asimismo, un joven cuya novia no está aún en edad de casarse, puede coger una amante eventual, como cada jovencita tiene un novio, ninguna está libre y ha de agenciarse la mujer de otro que ya mantiene relaciones con su marido pero que no vive en su casa (es decir que todavía no está embarazada). Esto ocurre con mucha frecuencia. Por lo general, el legítimo marido se pone muy furioso

[87] Ver *infra*, p. 411.
[88] *ìdu-le vó-le kìukìu*, «una perra y ella, es lo mismo».

y a veces lucha contra su rival si se tropieza con él, pero aun así no es causa de divorcio, siempre por las mismas razones[89].

En cambio, cuando una mujer vive con su marido, ambos han de mantenerse fieles; se supone que un marido infiel puede incluso provocar la muerte de sus hijos. Una mujer casada, cuyo marido se halla de viaje, puede divorciarse si lo desea e irse a vivir a casa de su nuevo esposo, mas si decide quedarse en casa del marido ausente, ha de serle fiel. Para un hombre que esté de viaje, lejos de su hogar, no existe obligación alguna.

De hecho, conocemos casos en los que el marido, tras una larga ausencia recupera a la mujer infiel y al hijo habido del adulterio. Al parecer, las cosas ocurren con cierto amargor, claro está, pero también con buena voluntad por ambas partes. Sin embargo, la mujer incurre en una reprobación social.

El que se descubran las relaciones clandestinas entre un hombre y una mujer casados, cada cual por su lado, se considera nefasto para toda la familia. Ha de sacrificarse un pollo, un borrego o una cabra en el altar de los antepasados del *gínna*. Si el marido y el amante proceden de la misma familia, el caso es muy grave y equivale a un incesto. La mujer ha de ser repudiada, so pena de que muera el patriarca y todos los miembros de la familia sucesivamente.

EXPRESION DEL AMOR

No siempre resulta un éxito el primer casamiento, ya que acontece cuando los novios son muy jóvenes y dado que está totalmente organizado por las familias. Durante este período preliminar al verdadero matrimonio (que se iniciará con la introducción de la joven esposa en el *gínna* de su esposo), a veces las parejas se deshacen y vuelven a formarse otras. Mas la selección amorosa acontece sobre todo luego, con ocasión de los esponsales secundarios. Podemos seguir su desarrollo psicológico a través los cantos de boda.

Se busca a una mujer sobre todo por su belleza: belleza del rostro, del caminar, del cuerpo (particularmente de los pechos) «bella como la golondrina», «bella como Nommo», son los máximos cumplidos. Para los jóvenes son estas las cualidades más

[89] En semejante caso, este es un insulto corriente: «¡Si eres fuerte para buscar mujeres, vete pues a buscar a tu madre!» *(yà:na dέnɛ ú sìgɛ-ye ú nà yà: na-go yàɛ dέnɛ)*. También se amenaza al rival: «Si vuelvo a encontrarte te cortaré el pene» *(lìye úy sìgɛrasē-ye tìre uo kekέdɛdō)*.

destacadas de una mujer, tal y como lo proclama atrevidamente este canto: «¡Prefiere a una guapa que insulta a su madre, antes que a una fea que ríe y bromea!» [90]. Por las noches, se van a contemplar las danzas de las jovencitas y a admirarlas.

«No conozco vuestos nombres, jovencitas.
No conozco vuestros nombres.
Vi vuestros rostros y me callé [91].

Sus celos siempre están a flor de piel:

«Nuestras chicas se están retrasando.
¿Qué trabajo? Ha caído la noche.
Nuestras chicas se están retrasando.
Ya no preparan alimentos, es de noche.
Ya no majan harina, es de noche.
Nuestras chicas se están retrasando.
¿Qué palabras estarán hablando? Es de noche» [92].

Estos cantos expresan de forma poética unos sentimientos apasionados:

«El recadero que os envié, que salga y se marche.
Que se marche con el pie... que se marche con la mano [93].
¡Paja del agua del estanque, paja!
Paja del agua del gran estanque, ¡paja!...» [94]
—«Si desearas marcharte, te seguiría.
Si desearas irte a casa de tu padre, intentaría seguirte» [95].

Los hombres adultos añoran esas veladas de juventud, donde bebían cerveza y bromeaban con las chicas. Un canto irónico de los chicos finge compadecerlos: «¡Eh! hermanos mayores, no os enfadéis!» [96].

Sin embargo, con la madurez y la experiencia llegan las desilusiones. Aunque el hombre maduro sigue siendo sensible a la belleza femenina, antepone unas cualidades más sólidas. «Una mujer que posee la belleza de una golondrina, no tiene nada de extraordinario» (se sobrentiende; si tan solo tiene eso) dice un refrán [97]. Ha de ser humilde, reservada, agachar los ojos ante la mirada del hombre; ha de ser «paciente» *(mùyõ sɛ)* y tener buen carácter. Demasiada inteligencia resulta peligroso: «No puede uno quedarse con una mujer cabra; que Amma te de una mujer cordero» [98]. Temen mucho, asimismo, a las chicas hermosas y presumidas y se burlan de ellas en las canciones: «La chica exigente, al llevar su túnica a teñir, mantiene la cabeza y la frente demasiado cerca» (desearía que el trabajo se hiciera de inmediato) [99]. Lo mismo ocurre con la coqueta que tan solo piensa en adornarse y descuida la cocina: «A la mujer que no prepara la comida y que se ciñe con un taparrabos azul, se la mira como al anochecer» (es decir, como a una cosa totalmente corriente que pasa desapercibida) [100].

En cuanto a las mujeres, prefieren naturalmente un hombre guapo, aquel cuya mirada las obliga a agachar los ojos. Mas la belleza únicamente, no alimenta, se necesita, asimismo, valor para trabajar: «Ambara no lleva el estiércol. Ambara dijo que Ali no lleva el estiércol. ¿Acaso se lava la belleza para beber (el agua)? [101]».

Son muy sensibles a las dotes musicales de un hombre o a un bailarín, mas le abandonarán rápidamente si no les ofrece la seguridad material, imprescindible para la estabilidad de un matrimonio [102]. Mas también desean un marido dócil, que «atienda las palabras de las mujeres». Para encontrarlo multiplican las experiencias, tal y como lo confirma este dicho desengañado: «Todas las mujeres son sillas de montar, no desean un caballo que vuelque su silla de montar. El caballo que no la vuelque es el que prefieren. Colocan la silla de montar sobre su caballo y se suben en él para probarlo, si salta vuelven a recuperar su silla de montar. Si no salta, se lo quedan para caminar.» [103]

---

[90] *yà: mɔ̀ɲu m̀ómu kɛ̀ru-dɛ yà: ɛ̀du nà dùyo íre.*
[91] *é bón jùgogóm émɛ-ké yèũ únum, é bón jùgogom, é gíre pára ɛ̀may dɛ̀:nɛm.*
[92] *éme ké yèũ ùnum t'ãva yày, íŋge bìrɛ dàga dɛ̀, éme ké yèũ únum t'áva y'áva y'ãy, nà: lága sìrɛko dàga, pínɛ lága térego dàga, éme ké yèũ únum t'ãva y'ãy, ɔ́ru íŋge bìre dàga.*
[93] Es decir, por todos los medios. Se trata del mensajero que va a pedirle la joven a su madre.
[94] *titíre èru tím tíru go yà, kúɔ-le yàmu...nùõ-le yàmu kóri yàmu, pɛ́dɛ nì bùru pɛ́dɛ, pɛ́dɛ nì bá bùru pɛ́dɛ.* Se trata de una hierba que crece en los estanques y cuyas raíces utilizan las mujeres durante el calor, para refrescar el agua.
[95] *yà:yàu-de ú díge yàn, bà úro yà:yàu-de ú díge yàn ká kánam.*
[96] *dedé: hé dedé: hé kène bánuvẽy.* Todos estos cantos están en *jámsay.*

[97] *vevéle yà: ɛ̀du bóŋɔy-la (o sìgɛy-la)*
[98] *yà:na ɛ́nɛ gèli bɛ́mdɛ, áma yà:na pédu úy óbo.*
[99] *yà: édebusɔ́y galá yɔ̀y-le, kú:-lɛ dímu-le gá: bɛrìe (édebu* es la forma *tómbo* equivalente a ezubu; se dice en el mismo sentido *yà:na tɛ́bu).*
[100] Hemos mencionado este refrán en *L'Alimentation dogon,* p. 59, acerca de la importancia que se le concede a la mujer como cocinera.
[101] *ábara lúgu dégo, áli ábara lúgu dègo, ɛ̀du mòŋo nɔ́be.*
[102] Ver *infra,* p. 361, anécdotas al respecto.
[103] *yàu pú: s'õ kékere-le v'õy kékere béme s'õ tógosɛ íbɛnɛ; s'õ tógoyle bé íbɛgɔ vɔ́y; kèkere-gɔ yà: ŋara ula: be yɛná:, kiliesɛ kékere béme jeɲe jɛ̀ɲu; kílie-le úle yà: be-sɛ-gɔ vɔ̀y.*

El marido siempre toma la iniciativa en las relaciones sexuales. Sería vergonzoso para la mujer que manifestara su deseo la primera, por lo menos con palabras o con demasiada claridad, aunque a veces «zarandea» a su marido en la cama cuando duerme, para estimularlo. Asimismo, el marido preferirá los gestos a las palabras, cuando se trate de expresar sus intenciones: hace ademán de quitarle el taparrabos, toca sus pechos o los órganos sexuales. No tiene derecho a forzar a su mujer si ésta no está dispuesta, salvo en los primeros tiempos del matrimonio cuando aún es muy joven y va a buscarla a casa de la anciana. Entonces le repele seguirle a menudo, «ya que aún no está acostumbrada». Ha de arrastrarla por la mano y ella a veces le muerde [104].

La mujer le demuestra al marido, con discreción, que está dispuesta a practicar el coito; se vuelve a colocar el taparrabo o puede decir «déjame» *(múy pàda)*. Sin embargo, habrá de pedirle disculpas la próxima vez. Si las cosas transcurren en armonía y alegremente, este rechazo resulta sin importancia y se olvida rápidamente. Mas ocurre que ciertos maridos son rencorosos y desatienden a sus esposas durante mucho tiempo sin darles ninguna explicación. La mujer tampoco se la pide, por pudor y porque esto provocaría inevitablemente una pelea. Como suele ocurrir siempre en caso de conflicto, requiere la intervención de un mediador. Se dirige al mejor amigo de su marido y le expresa la consabida fórmula: «Hace tanto tiempo que mi marido no ha tocado su plato» *(mú ígɛ baɲá vomo padá:tí.)* [105]. El amigo provoca una explicación entre los esposos. Interroga primero al marido y luego a la mujer y les pide que expongan sus quejas mutuas. Siempre se expresa uno mediante eufemismos: el hombre dirá, por ejemplo, que «su mujer rechazó el lecho de la noche» *(yà:na ma yàɲa ùɲu yàbalu)*. El rencor acumulado se libera y los espíritus se sosiegan.

La reserva de la mujer, por cuanto respecta al deseo sexual, se manifiesta de forma particularmente interesante ya que jamás debe llamar a su marido por su nombre; le dice «tú» *(ú)*. Cuando ha de llamarle desde lejos, no puede hacerlo directaente y a de recurrir a un tercero diciendo: «¿Acaso no está ahí?» *(vò kɔ̀nɛ volò mà)*; los interlocutores que saben muy bien que se está refiriendo al marido, se meten con ella fingiendo no entender: «¿El quién?» *(vò á:y)*. Estará menos violenta tras el nacimiento de su primer hijo, ya que podrá llamar a su marido «padre de Un tal». En cambio el hombre puede llamar a su mujer por su nombre de pila *(bòy tɔ̀y)*, incluso delante de terceros pero no cuando esté ausente la interesante. Entonces dirá: «mi mujer» *(yà:na ma)*; si tiene varias esposas dirá «mi familia» *(mú mànaũ)*.

De hecho, decir el nombre de la mujer es una muestra de propiedad, y el marido puede hacerlo puesto que realmente lo es.

Al hablar de ella emplea el posesivo reservado para los objetos que le pertenecen: *yà:na ma*, al igual que se dice *gínu ma*, «mi casa» o *mìne ma* «mi campo»; también se dice *í:ma* «mi hijo». En cambio la mujer, durante su ausencia dirá *mú ígɛ*, «el marido de mí», empleando la construcción reservada para los términos de parentesco tales como *mú bà*, «mi padre», *mù nà*, «mi madre», etc. Decir el nombre de su marido o de su esposa demuestra tener un sentido de la posesión muy arragaido, de caracter sexual; por ese motivo la mujer no puede pronunciar el de su marido sin atentar contra las conveniencias *(sáŋa selé*, «no es bonito»), sin salirse de la reserva que le impone su natural timidez *(gìru áɲu*, «ojos temerosos»); esto supondría para ella tomar la iniciativa en las relaciones sexuales. El valor que se le otorga al nombre nos lo confirma el hecho de que los hijos jamás han de llamar al padre o a la madre por sus nombres de pila, lo cual conllevaría cierto matiz incestuoso [106].

Un marido jamás le pone un apodo a su mujer [107]; puede llamarla en broma «mi hermana» delante de sus amigos; ella se ríe sin responderle, o si es particularmente atrevida, puede llamarle «mi hermano» a su vez. Gastar bromas sobre lo que más reprueban los dogon, es decir: el incesto, es una especie de burla catártica, de carácter benéfico; mas es lo único que se permite sobre el referido tema.

El preludio del coito es discreto y consta de pocas palabras, pero el acto en sí no conlleva ninguna. Ha sido preparado por todas las palabras anteriores que ejercen una influencia sobre su «éxito» o su «fracaso» luego vendrán las palabras pero éste trans-

[104] Acerca de dicha mordedura, véase *supra*, p. 174.

[105] Durante las comidas, la mujer coloca el plato delante del marido o de los invitados, pidiéndoles que se sirvan; esto se llama *tábara*, «hacer tocar». Mientras el ama de casa no haya dicho «He aquí tu plato» *(já úo úŋvo)*, ni tan siquiera el propio marido puede tocarlo. Aunque solo se trate de una imagen en este caso, ha de subrayarse la relación existente entre la mujer y la comida, puesto que corresponde perfectamente a la psicología dogon.

[106] Dicen *bà* o *dé* para llamar al «padre» *nà* o *dà* para «la madre». Los dogon, que son muy aficionados a atribuir a sus vecinos las inconveniencias pretenden que los niños *bambara* o *peul*, llaman a sus padres por su nombre de pila; no hemos podido comprobar este hecho extraño.

[107] Tampoco los padres ponen apodos a sus hijos. El apodo, como podremos verlo más adelante, es un asunto de categoría de edad y de reciprocidad entre individuos de una misma generación.

curre en silencio puesto que él mismo es la «palabra» por excelencia. Como prueba de ello, los dogon, además del papel que desempeña la palabra en la fecundidad y teniendo en cuenta que la simiente es una especie de «extracto» de palabras, solicitan la pérdida de agua y de aceite que padece el individuo en ambos casos. El desgaste de energía vital de los componentes del coito, es lo suficientemente grande como para no tener que añadirle el de las palabras.

Describen el orgasmo como una especie de locura, como una crisis parecida a la del sacerdote totémico; el hombre tiembla, está inconsciente [108]. «El hombre, cuando deja correr el agua dentro de la mujer, es como la locura que está asentada sobre su cabeza» [109]. Algunas mujeres gritan porque el acto sexual les resulta doloroso y molesto: los hombres hablan de esto entre ellos, diciendo: «La mujer que no quiere al hombre es que tiene flechas en la vulva» [110]. Mas la que grita de placer y demuestra ser compañera activa, gusta a los hombres; los jóvenes dicen entre ellos: «La mujer que no se mueve cuando uno se mete en la cama con ella, es un asno (o un borrego)» [111].

Se pondera la potencia sexual mas se censuran los excesos. Al hombre o mujer que tenga demasiadas necesidades en este aspecto, se le llama irónicamente «hombre (o mujer») gallina» *(ine* o *yà:na éɲe);* una expresión harto peyorativa *(salagine)* [112], se aplica a aquel o aquella que se muestra poco exigente al escoger pareja. También se mofan del «hombre con la cuerda del pantalón débil» *(ine pɔ̀nu s'ũ yɔ̀ru)* y de la «mujer con taparrabos débil» *(yà:na sɔ́y yɔ̀ru).* El deseo amoroso normal se llama *dá:ru,* procedente de la palabra que expresa toda clase de deseo, aunque *édɛ* se refiera a la excesiva pasión hacia un objeto del cual no se puede prescindir (por ejemplo: ciertos alimentos). Se censura a aquellos que demuestran tales pasiones, sobre todo en el campo sexual: *édɛ gabáy,* «la pasión es demasiado», ya que se pasa de lo normal. En cambio, al que es impotente se le llama *áynela,* «lo que no es hombre»,

[108] No hemos podido interrogar a ninguna mujer al repecto, mas es posible que se utilicen las mismas expresiones para ellas; no existe término preciso para «orgasmo».

[109] *áyne và:ru yà:na-mɔnɛ dì: vomo sùnonɔsɛ và:ru-le kú: vomo-nɛ vède-gin d'āiesɛ.*

[110] *yà:na dɛ̀mɛ kɛ́ũ sɛ áyne íbɛla.*

[111] *yà:na vò-le úɲu yóɲu-ye bɔ́nielɛ jànduli: (ou yà:na pédi:).* Observamos que la «mujer borrego» se la considera por su carácter y no por su sexualidad.

[112] Posiblemente derivado de *sála,* «esparcir», que significa asimismo «corriente, ordinario» y de rebote «sin valor». Por consiguiente la palabra significaría «que va con cualquiera».

expresión que se refiere asimismo, al que no puede tener hijos, lo cual demuestra una vez más que la sexualidad y la fecundidad son inseparables [113].

Para demostrar su virilidad, un hombre joven ha de poder realizar el acto sexual con su mujer tres veces seguidas; al ser tres la cifra varón, consigue pues ser un hombre completo. Al ser mayor, se agota al cabo de la segunda vez y un anciano ha de «conformarse con una vez al mes». Así pues, a juicio de los dogon, tanto en la vida sexual como en las demás cosas hay que saber hallar una medida y un equilibrio. Aquel que abusa, ve cómo va menguando su fuerza vital, pierde su «aceite» y su agua en grandes cantidades, adelgaza y envejece rápidamente.

III. LA PALABRA

De entre todas las palabras que intercambian los hombres y las mujeres examinaremos las que se refieren más específicamente a la vida amorosa: la broma, «que ayuda al amor», el enigma, que desempeña un papel esencial en la conquista de la mujer, y las inevitables discusiones que surgen de los conflictos habidos en la vida conyugal y sobre todo debido a los problemas planteados por la poligamia.

LA BROMA

A juicio de los dogon, es la clase de palabra indispensable entre marido y mujer para que se deseen mutuamente y procreen juntos.

El papel sexual de la broma aparece claramente en sus manifestaciones negativas: las prohibiciones. En cuanto se le practica

[113] Las formas anormales de la sexualidad parecen poco conocidas. Tan sólo los chicos podrían ser homosexuales, antes de la circuncisión; está castigada por los adultos. Según los doctores Parin, Morgenthaler... *(Die Weissen...* p. 476): Al preguntar sobre el tema a cierto número de personas mayores, experimentadas, éstas nos comentaron que jamás habían oído hablar de homosexualidad. Al explicarles de que se trataba, ellos declararon: «Estaría muy bien si existiera entre los dogon. Los jóvenes no desatenderían su trabajo pensando en las aventuras amorosas con las chicas; podrían satisfacer sus necesidades sexuales con sus compañeros y regresar el trabajo».

la circuncisión al niño y se le coloca la argolla de la nariz a la niña, ambos deben dejar de bromear el uno con su madre y la otra con su padre, respectivamente. Se dirigen a ellos con respeto y deferencia, pero jamás se ríen juntos ni tampoco les cuentan adivinanzas o fábulas.«Un chico que conoce la vergüenza no hace los *élumɛ* con su madre y una chica que conoce la vergüenza tampoco lo hace con su padre».[114] Entre hermanos y hermanas núbiles, la broma resulta, asimismo, inconveniente y adquiere un carácter incestuoso, ya que «la broma ayuda al amor»[115].

A la mujer le agradan las bromas. Bromear con ella es una forma de demostrarle que gusta. Por ese motivo, al marido le desagrada ver a su mujer conversando alegre y amigablemente con otro hombre, y a ésta tampoco le gusta ver al suyo reírse con otra. En principio, las únicas mujeres con quienes un hombre puede realmente bromear son: las suyas, las de su tío uterino, las de sus hermanos y las de su hijo. Claro que semejante regla se infringe a menudo. Entonces el que es celoso puede adoptar dos posturas: o bien se enfada y despide al supuesto rival diciendo: «Esta broma entre vosotros será la primera y la última»[116], aunque al actuar así da muestras de tener mal carácter, es un «asesino de bromas» *(ine digɛ̀ ũ tá: nɛ)* y está expuesto a que se armen peleas ya que demuestra «no conocer la palabra» *(sɔ: ínne)*; o bien oculta sus celos y bromea a su vez: «¡Hoy la broma funciona bien entre vosotros!»[117].

Tanto el marido como la mujer jamás hablan abiertamente de amor. Demuestran su compenetración mediante actos, ayudándose mutuamente en su trabajo[118], y gastándose bromas con amable ironía. Tanto para sus padres como para sus amigos, esto es señal de que «el matrimonio funciona bien entre ambos» *(belɛ̀y yaji: dagá: vɔ)*.

La ironía *(jáyre)* es una de las formas más usuales de la broma conyugal; se utiliza (o debería utilizarse) cada vez que uno de ellos ha cometido una falta y que el otro desea llamarle la atención al respecto, sin enfadarse. Hemos recopilado algunos ejemplos muy corrientes:

— La mujer ha echado demasiada sal en la comida; el marido

[114] *ayni: dɔ̀gɔ ígu vo nà-le élumɛ élumɛlɛ, í: yà dɔ̀gɔ ígu vo bà-le élumɛ élumɛlɛ.*
[115] *digɛ́ũ kána dá:ru bebárasɛ, bára* significa asimismo «aumentar».
[116] *ie digɛ́ũ ébe-gɔ ie kàley bɔ̀doy* (lit. «hoy su broma, hoy deja usted su final»).
[117] *íe dìgɛ́ ũ ébe sáy ɛ:liá:be (o dagá:be).*
[118] Ya hemos dado algunos ejemplos en nuestro artículo «El papel espiritual y social de la mujer...» Así pues, el marido que acompaña a su mujer para visitar a su familia que vive en otra aldea, pasa por ser muy solícito.

la llama y le pregunta si aún queda sal en su caja. *(kɔ̀kɔmɔ ùo-nɛ nɛ̃ũ vadá: ma)*;

— con respecto a una comida poco hecha: «Hoy hay suficiente fuego en tu plato» *(jà ùo íe yàũ bá:vɔ)*;

— cuando una salsa está demasiado espesa: «Tu salsa está demasiado mojada» *(niŋɛ̀ úo íe sɛlay)*; o

— cuando, por el contrario, está demasiado clara, «tu salsa se ha secado hoy» *(ninɛ̀ ũo íe mà:ŋiay)*;

— si la mujer tarda en traer la comida a los hombres que trabajan en los campos; el marido la recibe con estas palabras: «¡Hoy la comida llega pronto!» *(íe panà úo bá: yà:lu)*;

— la mujer lleva la comida al campo y observa que su marido no ha adelantado nada desde el día anterior: «¡Pero cómo! ¿Has labrado todo el campo en un solo día?» *(ie túru mìne-gɔ pú: valá:tu)*.

— el marido va en busca de leña y trae demasiado poco; la mujer lanza: «Hoy hay demasiada leña; ¿quién te cargó?», dando a entender que la carga es demasiado pesada para que se la colocara sobre la espalda por sí solo *(ie tinu'õ s'ãy, á: uy dú:ru mà)*.

El método resulta muy claro para los dogon. Hacerse reproches tan solo serviría para provocar al instante recriminaciones y peleas, puesto que son «mala palabra» que hieren y acarrean a su vez otra «mala palabra». Tampoco es bueno no decir nada; saben que las «palabras metidas» van al bazo y son la causa principal del rencor o «corazón negro» *(kíne gɛ́ũ)*. El hecho de bromear para decir lo contrario de la realidad, provoca un efecto inesperado cuyo fin es hacer reir al interesado; entonces tan solo le resta disculparse o justificar su error. Así pues la compenetración y el buen humor, pilares de la armonía en las relaciones conyugales, están a salvo[119].

El marido tiene otra forma de bromear que consiste en contarle a sus amigos, delante de su mujer, sus proezas sexuales, supuestas o verdaderas; las mujeres se meten con los hombres, les preguntan cómo han podido conocer semejantes hazañas y la animación cunde por doquier. Sin embargo, muchos hombres se avergüenzan de gastar bromas tan atrevidas delante de sus mujeres: «un hombre que tiene la vergüenza de los ojos no habla» *(íne gíru áyu sɔ̀: sɔ̀:lɛ)*.

Por lo general, los hombres evitan toda broma o alusión obscena delante de su mujer y de sus hijos. Pero ciertos individuos que no «conocen la vergüenza» cuentan chistes y obscenidades

[119] Vimos anteriormente, que la «buena palabra» que conlleva la broma, provoca el *kikínu sáy yà* de sexo, es decir el deseo.

delante de ellos; al principio los hijos salen corriendo y la esposa está violenta, mas con el tiempo se percatan de que forma parte de su carácter, que no hay que darle más vueltas y acaban riéndose; se consideran entonces como *màŋu* con él[120].

Nos tropezamos aquí con un rasgo esencial de la mentalidad dogon. Las bromas sexuales poseen el mismo valor catártico que las burlas de orden general y las bromas que se gastan con los *màŋu*[121], pero purifican los órganos sexuales y en cambio, las otras purifican el cuerpo. Se gastan con las mujeres con quienes se mantiene una relación jocosa, o sea: la mujer del tío uterino, las mujeres de los amigos y de los hermanos, mas no se gastan con su propia esposa[122]. De hecho, las mujeres *màŋu* son mujeres con quienes todo está permitido, salvo las relaciones sexuales, a la inversa de la esposa. Por eso, las bromas que puedan gastarse con ellas se detienen en las cosas sexuales. En cambio el intercambio de «muecas» con las mujeres prohibidas les purifica de cualquier deseo culpable que podrían sentir hacia ellas[123]. Y cuando un hombre se siente incapaz de no gastar tales bromas delante de su familia, ésta invierte la dificultad psicológica y considera que mantiene con él una relación jocosa.

Sin embargo, el marido le cuenta con agrado a su mujer, historias que ilustran de manera agradable las relaciones conyugales y lo que ha de hacer una mujer para que la quiera su marido. He aquí un ejemplo típico: «Un hombre tenía cuatro mujeres. La primera calentó agua y se la dio. Mientras se estaba bañando, la segunda cogió sus pantalones y se dirigió hacia la casa (para remendarlos). La tercera llegó y lo colocó sobre su espalda para introducirlo en la casa. La cuarta puso carne a asar, la cogió con una cuchara y se la metió en la boca del hombre; éste mordió la espalda de la que le llevaba, la que estaba sujetando los pantalones se marchó, la que le había dado la carne entró en la casa. Declaró que deseaba quedarse con la que tenía la comida.»

Este tema de la comida y del «reconocimiento del vientre» es una fuente de bromas inagotables. Algunos ancianos que saben gastar bromas con habilidad *(digɛ́ ū ɛ́:lu kánanɛ)* cosechan grandes éxitos con las mujeres y con los niños dándoles graciosos consejos, tales como: «Si una mujer no está satisfecha con el amor de su marido, que compre carne y la ponga a asar para él». Una de las mujeres de la asistencia contesta que es pobre y que el marido es quien ha de alimentarla, etc.

Las mujeres tampoco se quedan atrás al contestar a semejantes bromas, y poseen, asimismo, su repertorio de cantos y anécdotas sobre las desventuras de los maridos que son incapaces de alimentar a sus esposas: «La mujer de un hombre fue a su casa con la harina ya preparada; preparó una menestra que ella y su marido saborearon. Pero el marido no poseía nada. La segunda vez acudió a la cita con las manos vacías. Se acostaron sin probar la menestra. El marido[124] sugirió: "He recogido y te he traído una hermosa acedera. Si has traído harina la vamos a gozar[125]".—"No, dijo la mujer, mi madre no está sentada sobre aquel asiento (es decir: mi madre no es lo bastante rica para alimentarte)". Cogió su manta y se fue a casa de otro marido. Ya que el pobre no tiene nada que decir.»[126]

El marido y la mujer se cuentan gustosos enigmas, mejor que fábulas y cuentos que se reservan para los jóvenes. Mas la palabra enigmática desempeña su papel más importante cuando se está buscando mujer y nos proponemos estudiarla desde esa proyección.

EL PAPEL DEL ENIGMA EN LA BUSQUEDA DE LA MUJER

Está claro que no siempre resultan tan armoniosas las relaciones entre los esposos por el mero hecho de emplear a menudo las bromas. De hecho existe una tensión en estado latente; el hombre vive temiendo constantemente que se marche su mujer, y ésta sabe que si le abandona tendrá que apañarselas sola. Pero también la consta que le resultará más fácil hallar otro marido que a él otra esposa. El desprecio de la mujer y el convencimiento de la

---

[120] Por lo tanto, el tío de Amadigné, nuestro gran proveedor de fábulas y de relatos de toda clase, no se anda con chiquitas para contar «burlas» delante de su mujer y de sus hijas adultas; están acostumbradas y se echan a reír diciendo que «no tiene la vergüenza».

[121] Volveremos a hablar de ellas con respecto al valor social de la burla.

[122] De hecho se permiten bromas de carácter sexual con la mujer, pero al parecer, suelen evitarse.

[123] O mejor dicho, sustituye simbólicamente el acto sexual; observemos que normalmente dichas bromas tan solo resultan obscenas si se consideran como una alusión, presentándose en forma enigmática.

[124] La mujer es una *yà:bíru* que aún no vive en casa de su marido pero que va a verle por la noche.

[125] Un *ápala* es un caldo de cereales que se cuece junto con la salsa, los condimentos, la carne, etc. Para que resulte sabroso, hay que poner carne, o pescado; lo cómico de esta historia es que el marido tan solo propone la acedera. Además, los papeles están invertidos, puesto que hemos visto que el marido proporciona habitualmente el mijo y la mujer el condimento.

[126] Texto p. 609.

superioridad masculina ponderados por los hombres tan solo son en realidad una fachada cuyo propósito es disimular la constante obsesión del abandono [127]. El marido dogon, aun cuando proclama su desprecio hacia las mujeres en general, hace todo cuanto está en sus manos para conservar la suya. Así pues, vuelve a restablecerse el equilibrio que siempre está puesto en tela de juicio.

La dificultad de las condiciones de trabajo en el acantilado, la elevada tasa de mortalidad infantil, el firme deseo de asegurarse una descendencia, son unas de las razones por las cuales se practica la poligamia entre los dogon. Mas existe el inconveniente de que provocan una escasez muy notable de mujeres. Teniendo en cuenta la institución de la *yà:bíru*, podría creerse que cada hombre tiene asegurada una mujer para sí desde su infancia, merced a sus padres. De hecho existen muy pocas mujeres que permanecen durante toda su vida con el marido que le correspondió a raíz de tan precoz matrimonio. Sin embargo, se dan ejemplos de mujeres «serias» *(dímɛ yɛsɛ)* [128], que traen suerte a la casa de su marido y a la de su padre al igual que a sus hijos, ya que «es vergonzoso tener varios padres» [129]. Por desgracia, las mujeres serias abundan menos que las mujeres ligeras.

El divorcio acaece a menudo al principio del matrimonio, cuando la joven esposa aún no ha sido presentada a la familia del marido. Durante este período preliminar, los jóvenes comprueban a menudo que no están compenetrados y la joven esposa prefiere recobrar su libertad antes de que se cumplan los ritos (esencialmente culinarios) [130] que han de unirla al *gínna* de su esposo. Las mujeres dogon, por lo menos durante su juventud, se entregan a un incesante toma y daca de matrimonios, divorcios y segundas nupcias y su inestabilidad supone una perpetua preocupación para los hombres. La obsesión por el abandono de la mujer, aparece constantemente en las conversaciones. Por eso, el marido se torna a su vez «paciente» para soportar peleas y gritos; todo esto resulta mejor para él que si se marchara la esposa. De hecho el divorcio ocurre pocas veces; mas de ser así, resulta irreparable. En cambio,

[127] Según el doctor Parin, esta obsesión se advierte sobre todo en los chicos puesto que se les practicó el destete tarde y repentinamente, como ocurre en los dogon.

[128] *dímɛ* es un término complejo que expresa ala vez la idea de amabilidad, de paciencia, de cualidades morales, y la de una abundancia inagotable. Ver Parin, Morgenthaler. *(Dia Weissen...*, p. 340): La actual mujer de Diamagundo es una *yà:bíru*, y dos *yà:kɛdu* la abandonaron.

[129] Un chico se niega a ir a ver a su madre que se ha vuelto a casar en otra parte, y declara a la nueva esposa de su padre como su nueva madre. Una niña no tiene los mismos escrúpulos y permanece unida a su madre.

[130] Ver al respecto G. Dieterlen y G. Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon*, p. 83.

cuando lo solicita la mujer o una de las dos familias, los parientes y los amigos siempre se esfuerzan por enmendar las cosas [131].

No solo se conforma el dogon con intentar conservar a su mujer (aunque no siempre lo consigue) sino que procura, asimismo, hacerse con otra, emprendiendo de nuevo por su cuenta, la «búsqueda» de la novia que sus padres practican en su nombre, durante su infancia. Cuando se marcha de viaje o permanece unos días en otra aldea, mira a las mujeres; en su propia aldea vigila a las extranjeras que vienen a visitar a unos parientes (ya que las mujeres se desplazan con gran facilidad). Si existe un mutuo y firme interés entre ambos sexos, se les aconseja a los maridos que no caminen jamás delante de su esposa: ¡podría entenderse con otro a sus espaldas! Incluso en los rezos que se pronuncian en las ceremonias colectivas que reunen a todos los miembros de un mismo *gínna*, aparecen consejos como estos: «No coja a la mujer de su amigo; no dejen que otros se lleven a las mujeres de esta aldea» [132]. Cuando se lleva a un hombre al cementerio se toca el ritmo de la danza de la máscara *yó:na*, ladrón ritual; es para recordar que «todos los hombres son unos ladrones»: cada cual en su vida, se apoderó de la mujer de otro, todos han ido a cazar (lo cual viene a ser una especie de «robo»)...

Las mujeres que se obtienen a raíz de semejante cacería, son «mujeres cortadas» *(yà:ū kɛ̀du)*, puesto que para conseguirlas hay que «cortarlas» de su primer marido para quien ya eran las *yà:ū bíru* o para quien ya eran las esposas secundarias. Siempre permanecerán en casa de las «pequeñas mujeres» *(yà:ū ùdi)* con respecto a la *yà:bíru* que sigue siendo la «gran mujer» *(yà:na nà)*.

Vamos a seguirle los pasos a un hombre que un día se encuentra con una mujer extranjera que está de visita en su aldea. Le atrae primero su belleza y su manera de andar, e intentará ponerse en contacto con ella. Acompañado por un amigo que hará las veces de portavoz en este asunto, entabla la conversación intercambiando los consabidos saludos, banalidades, bromas. En nombre del pretendiente, el amigo le da a entender discretamente a la joven, que se interesan por ella. La forma de responder a semejantes proposiciones resulta definitiva para poder seguir cortejándola: Una «voz viva» *(mí:ɔ̀mɔ)* clara y suave a la vez, resulta de buen augurio. Un timbre de voz desagradable, una voz chillona,

[131] «Cuando es el hombre quien se divorcia, ya no hay remedio» (*ána gò: jóɲu sɛ̀lɛ*). «Mujer divorciada» se dice «mujer salida» *(yà:gò):*. Al divorcio se le llama «gasto del matrimonio» (*yà:jì: yàmala*, para el hombre, *ígɛ ɛ́ yàmala* para la mujer). La reconcilicación se denomina «arreglar el matrimonio» *(yà:jì: yɛ̀gɛrɛ)*.

[132] *tùmɔ yà:na jéŋou, ána-gɔ yà:nāu áre íne...* Se trata de la oración que se reza durante la ceremonia de «la cerveza de los gemelos».

molestan enseguida, si habla demasiado fuerte llamará la atención de los vecinos y resultará muy vergonzoso para el pretendiente. Sus palabras son tan importantes como su voz. Un consentimiento demasiado rápido no es ventajoso, dando fe de ello algunos refranes: «la mujer que se halla en el camino, el día en que se marcha lo hace siguiendo el camino»[133], o bien «la mujer que tomamos el día de mercado, el día de mercado se irá detrás (de otro)»[134]. Mas si contesta con tacto y discreción que ya está casada y que no puede atender a otro hombre, demuestra que su «palabra» y su carácter valen tanto como su físico. Dicen que semejante mujer merece ser perseguida «durante tres años» plazo al parecer considerable a juicio de los dogon. Al parecer, ninguna mujer puede resistirse a semejante constancia y por lo general suele dar buenos matrimonios en lo sucesivo.

Una vez que haya tomado la decisión de obtener esa mujer, el pretendiente se las arregla para descubrir la casa en donde vive y ponerse en contacto con aquellos que la ocupan (parientes, las más veces)[135]. Los trámites corren a cargo de su intermediario. Si no conocen bien al pretendiente, piden informes sobre él y sobre todo acerca de cuanto posee. Sabia precaución, ya que resultaría inútil entregar la mujer a un hombre que no tenga con que alimentarla y en cuya casa no permanenecería durante mucho tiempo. Una vez informados al respecto, le permiten que venga a hacerle la corte. De hecho, y según la mentalidad dogon, resulta inimaginable que se nieguen a aceptar la custodia de la mujer del actual marido. El traer a su propia aldea a las mujeres de los demás es una operación benéfica para la fecundidad de todos: contra más mujeres y niños posea una aldea, más prospera será. El único caso en que se desamina al pretendiente, descontando el que sea demasiado pobre, es cuando existe un parentesco demasiado cercano.

Entonces, el galán, siempre acompañado por su amigo, se dedica a hacer una corte en regla, en la cual su «palabra» desempeñará un gran papel. Aquel que «tiene la boca dulce» *(áɲa ɛ:lu)*, que posee un hablar florido, tiene más posibilidades en caso de competencia. El que no está seguro de su elocuencia vendrá acompañado por un amigo con más dotes que él, quien hablará en su nombre. Ambos visitan a la mujer por la noche y charlan con ella. Se dicen pocas declaraciones directas, aparte «te quiero (lit. «te deseo» *mú úy íbɛ:" ṽõ)*, incluso a veces el compañero que sirve

[133] *ódu-nɛ yà:na biá: sɯ-ye bày vo yàsɛ ódu-go dimí yàsɛ.*
[134] *ibɛ báy-le yà:na bià:sɛ íbɛ báy-le dimí yàsɛ.*
[135] «Hospedero» se dice *gìnu tíe.*

de portavoz lo atenúa y dice «te queremos» *(ème úy íbɛ:"ṽõ)*. La mayoría de las palabras adoptan una forma alusiva o enigmática. De hecho, el enigma «palabra sorprendente» *sɔ̀:tá:nie)*, la metáfora («palabra que está en el nido», *gúru sɔ̀:)* desempeñan un papel considerable en dicha corte, sea en las frases que van dirigidas a la propia mujer, sea en las conversaciones que se mantienen con los parientes que la reciben y con quienes se cumplen los requisitos.

Por lo general, al pretendiente le urge casarse, pero para que aguarde se le dice: «la luna crece un día, mas no se tornará blanca ese día (es decir no brillará). Ves y vuelve (forma de decir hasta pronto)»[136]. En efecto, se trata de poner a prueba su «paciencia», cualidad esencial de un buen marido. En cuanto a él, aprovechará asimismo, este período de espera forzosa, para conocer un poco más a fondo el caracter de su futura esposa. Una de sus principales preocupaciones consiste en comprobar su desinterés y convencerla del suyo mismo. Efectivamente (y nuestros informadores insisten mucho al respecto), el hombre que posee algunos bienes se esfuerza en adoptar la apariencia de un pobre diablo y la mujer que sabe a qué atenerse, ya que fue informada por sus anfitriones, protesta de su amor desinteresado. Ese es el significado de la expresión «Se conquista a la mujer con mentiras, se la conserva con la verdad»[137]; contrariamente a lo que podríamos pensar, las mentiras tienden a minimizar la fortuna del hombre, siendo ésta en cambio la «verdad», ya que para conservar a una mujer hay que atender sus necesidades. Son muchas las anécdotas humorísticas que cuentan las aventuras de aquellos que prometen el oro y el moro, pero que nada poseen, es decir que hacen lo contrario de lo que hay que hacer. He aquí un ejemplo típico: Un hombre de Ogol, hermano del jefe de la aldea anterior al actual, se fue a buscar mujer a Bamba. Durante el camino recogió excrementos de cabra y se los metió en el bolsillo. Mientras «charlaba» con la mujer, le comentó que su hermano poseía tal cantidad de vacas, de cabras y de caballos que mientras comía, las cabras se pusieron a defecar en su bolsillo. La mujer le creyó y le siguió. Al no hallar ninguna de esas riquezas regresó con su padre mas no se libró de que las jóvenes de los Ogol le compusieran una canción que cantan con ocasión del *pɛ̀lusày:* «Asèguèrem, devuélveme a casa de mi padre. El caballo que decía, no he visto ningún caballo; la vaca que decía, no he visto ninguna vaca; las cabras que decía, no he

[136] *íe bày túru tɛtɛ́sɛ, bày vɔ̀gɔ pílɛlɛ; yày vɛ̀.*
[137] *kàlalu-le yà:na áraɲu, nàna-le yà:na gɛ̀lɛɲu.*

visto ninguna cabra. Ya que ni tan siquiera he visto un pollo, no hables de caballo»[138].

El atractivo sexual puede seducir a la mujer, mas no bastará para conservarla. «La mano cerrada (que sujeta algo para ofrecerlo como regalo) casa a la mujer; el sexo cerrado (es decir mantenido en la mano a guisa de envite) no casa a la mujer»[139]. Hemos de reseñar que durante ese período, el hombre no hace ningún regalo a la mujer que está cortejando mas se lo hace a sus espaldas a los anfitriones quienes en esta ocasión, sustituyen a los padres (a quienes entregó las prestaciones para poder comprometerse con la *yà: bíru)*.

Así pues, la mujer a la que se va a visitar a casa de sus anfitriones, puede ser tratada como la propia esposa, exceptuando las relaciones sexuales. Por consiguiente, puede uno bromear y reirse con ella, y cruzar palabras enigmáticas; su manera de contestar demostrará su inteligencia, su buena educación, su dominio de la palabra. El pretendiente le dirá por ejemplo: «He venido hacia tí; el perro no merece el plato (de comida) que está arriba (sobre los postes plantados encima de la puerta del granero o al borde de la terraza, para protegerlo de los animales)», lo cual significa que vino a verla a pesar de estar indignado. Entonces ella ha de contestar: «Esto ha de quedar en tu boca, es una palabra demasiado grande para mi boca»[140], ya que es muy grave comparar a un hombre con un perro. Esta respuesta, que refleja la reserva y la toma de conciencia por cuanto respecta a la importancia de las palabras agrada al hombre. Una mujer necia o mal educada, interpretaría las palabras al pie de la letra y diría: «No se si eres un perro»; el hombre, disgustado porque no le han entendido, protestaría al momento diciendo que no lo es. La frase galante «Hemos venido aquí para que saques agua para nuestra sed» ha de ser correspondida por una contestación juiciosa: «No puedo sacar agua en todo momento»[141]. Cada vez que el hombre se desvaloriza e insiste sobre su indignidad, su mal humor («un hombre desgraciado es tonto»)[142], o sobre su pobreza («el pobre no tiene palabra»)[143], ella ha de contestar la modesta frase: «Esto

[138] *ásɛgɛrɛ mi bà uro mi ja; sóm vo gà sóm ɛ:lum, náŋa vo gà, náŋa ɛ̀:lkum, bɛ̀ru vo gà, bɛ̀ru kā ɛ̀:lum; ɛ̀ŋe nɛ ɛ:lum sógo, sóm ma ɔ̀ rima.*

[139] *nùmɔ kúmu yà:na jéjɛ́sɛ, tɛ̀rɛ kúmie yà:na jɛ̀lɛ.*

[140] *ídu tógo jà dà:riɗɛ-ga mu ú-bɛrɛ vìa:o dà:riɗɛ* significa literalmente: «no desea», es decir que sabe que no tiene derecho a ello.
Resp.: *káy tó, kɔ̀ aŋa ma-dɛ gà:*

[141] *dì: éme kɔ̀bu n'omo-ga ūvɔn v'ēy. - mú dì: kɔ̀bu bɛ́:nɛ l'āga.*

[142] *n'āugine yàmanɛ, - káy tò áŋa ma-dɛ gá:.*

[143] *n'augine sɔ̀: sɛlɛ* (No se atiende al que es desgraciado; si busca una mujer, ésta se irá con otro más rico).

es demasiado grande para mi boca». Ella también fingirá denigrarse: «No poseo el poder de su trabajo, soy perezosa», y el la animará: «Sacar agua y preparar la comida es lo que me interesa»[144], lo cual significa que no le pide que asuma la principal función de la mujer, es decir la de madre que cría: A veces ella puede darle ánimos con gran discreción: si suspira: «¡Que Amma tome (mi búsqueda) bajo su custodia!»; entonces el suelta: «Has invocado el nombre de algo grande. Puesto que al invocar el nombre de Amma ya no puede uno declararse incompetente en lo sucesivo»[145].

Así pues, se limita uno a decir banalidades. La mujer no se informa acerca de la vida privada del pretendiente, ni se preocupa por saber si ya tiene mujer e hijos (además, los informadores la mantienen al corriente). Tampoco el hombre le hace preguntas directas, ni le habla de su primer marido (no sorportando ésta, por lo general, que se le critique). Si habla de ir a buscar cuanto posee, a casa de su marido, éste le quita la idea de la cabeza, diciéndole que le dará cuanto necesite. No ha de hacer ninguna alusión a su apetito sexual. La alusión más audaz podrá hacerse por mediación de su amigo, quien le dirá a la mujer, si no hay testigos delante: «Estamos cansados de esperarte», y ella ha de contestar: «Aún no ha llegado el momento, espérenme. Mientras haya cabeza, siempre hay tiempo para colocar la cresta de pelos»[146], haciendo alusión al acto sexual, ya que la cabeza es el hombre y la cresta la mujer.

Resulta muy importante para una mujer, saber contestar de esta manera; esos *sɔ̀: tà:nie* suponen una verdadera prueba prematrimonial, y toda madre que tome en serio su papel de educadora, debe enseñarle a su hija como ha de hablarle a un hombre. La que contesta mal demuestra su necedad y su mala educación y dejarán de perseguirla: de hecho se dice que la corresponde a la madre educar a su hija, y que si hay que «educarla dos veces» el matrimonio no será feliz.

Sin embargo, el pretendiente se impacienta y se lo da a entender a los intermediarios, siempre con insinuaciones: «Ahora la palabra se ha subido en la camilla», cual un cadáver que se lleva al cementerio sobre la cabeza de los portadores; su asunto está detenido y hay que hacerlo «bajar» de nuevo y terminarlo. La «inquilina» (ya que la mayoría de las veces las mujeres son las

[144] *mú bírɛ ébe gɔ̀nɔ sɛ̀nɔ sɛ̀lō, mú vàlagine, - dì:kɔ̀bu-le ápala pálu-le mùy mà* (lit.: «esto es el mío»).

[145] *áma vó kɔ̀rumo kúno. - áma kɔ̀rumo kúno - kíde díɛ bòy boá:sɛu.*

[146] *éme úy dɔ̀mia: ɔ̀ŋiay ; gálau-ga, muy dɔ̀miey; kù: yò-ye, bɛmí: dà:nu galáylɛ.*

protagonistas de las historias de casamiento) contesta: «Espera aún, no se ha subido en la camilla». Y el hombre sigue insistiendo: «¿Acaso existe una misma palabra que no pueda subir ni bajar» —Aguarda, un hombre que no tiene paciencia no puede convertirse en Hogon» (ya que para ello hay que ser muy viejo; el que es impaciente muere antes). «He aceptado», declara entonces para demostrar su sumisión [147].

Finalmente, cuando ya ha dado suficientes muestras de paciencia, le conceden la mujer al pretendiente y se fija una fecha para que los amigos puedan ir a buscarla y llevarla a su casa. El matrimonio no constará de ninguna otra ceremonia especial [148].

Claro que la búsqueda de la mujer no resulta siempre tan fácil. Cuando se la busca en la propia aldea y teniendo en cuenta que vive en casa de su padre o de su marido, no se la puede cortejar abiertamente; hay que ocultarse, permanecer al acecho y escaparse a la menor señal de alerta. A veces es la mujer quien descubre al hombre, y apartándose un poco de su habitual reserva, empieza a hacerle discretas proposiciones. Esto lo demuestra la historia de nuestro informador y amigo Ambara y de su mujer tombo.

Ambara, hermoso varón y excelente bailarín, se marchó en su juventud a labrar tierras en la región de Wazomba [149]. Una joven mujer ya casada pero sin hijos, es decir, que aún habitaba en casa de su madre viuda, se fijó en él entre los bailarines y le pidió que viniera a charlar con ella junto con sus amigos. Estaba hilando algodón y ellos charlaban con ella; aquello duró tres veladas. A la cuarta, dejó entrar a Ambara y a «su hermano pequeño» en una casita al lado de la de su madre, con el pretexto de que hacía frío. Al marcharse oportunamente el «hermano pequeño» para cuidar el campo, la mujer le hizo proposiciones concretas y éste aceptó. Luego ella se negó a regresar a casa de su marido y éste se acercó y le hizo una escena a Ambara. Hubo diversidad de opinión entre la gente. Ambara demostró su buena fe: no había venido a Wazouba para buscar mujer, sino para labrar. Finalmente, se dejó

[147] *nɛ̀ sɔ̀-gɔ tàlagau-nɛ uláy-nìmɛ tàlagau-nɛ úlulu-ga dɔ̀mie.-sɔ̀: túmo úlori: sugori: bibíɛsɛ ma.* he aquí un buen ejemplo de sɔ̀: empleado en el sentido de «asunto». El pretendiente puede utilizar otras fórmulas para intentar acelerar el matrimonio, por ejemplo: «La tórtola que permanece quieta durante mucho tiempo echa a volar con una piedra». (lo cual significa que si uno tarda demasiado otro vendrá a buscarla): *pélegéle d'ãuy táma-ye, tíbule íŋelesɛ.*

[148] Los amigos del marido se acercan para cantar canciones de boda acompañándose con un calabacino volcado.

[149] Más fértil que la de Sanga.

que la mujer escogiera libremente y ella se marchó con él a Sanga [150].

Exceptuando estos casos afortunados, suele ser generalmente difícil dar con una mujer, sobre todo para un pobre o para una persona de cierta edad. Para el que posee muchos hijos y se queda viudo, resulta prácticamente imposible que vuelva a casarse. Así pues, muchos hombres «se casan» buscando mujeres y cunden los refranes desengañados: «Mas vale subir al cielo que llegar a un acuerdo con la mujer de otro» [151], o bien: «Más le valdría al hombre cavar el termitero que ponerse de acuerdo con una mujer» [152].

POLIGAMIA Y VIDA CONYUGAL

De hecho, cuando la «búsqueda» del hombre resulta positiva y éste regresa a casa con una nueva esposa, sobreviene otro tipo de dificultades: encargarse de que ésta congenie con la que ya se halla en casa. Efectivamente, las mujeres son tremendamente celosas, y cada una piensa que la otra es la favorita del marido. Este ha de mostrarse sumamente prudente y equitativo. En la cuestión sexual no debe favorecer a ninguna de las dos y ha de compartir escrupulosamente sus noches entre ambas [153]. Las mujeres vigilan su vaivén y cuando les toca el turno no permiten que el marido vaya donde la otra. A cada cual le corresponde noches alternas o dos noches seguidas para ciertos hombres. La única excepción es la llegada de una nueva esposa; entonces el marido debe pasar junto a ella siete noches consecutivas (cifra del matrimonio y de la pareja), para luego reanudar el ritmo normal de una noche por mujer. No es obligatorio mantener relaciones sexuales todas las noches, mas si hace alusión al sueño o al cansancio, las mujeres se

[150] Puede que hayan retocado un poco esta historia, en memoria de Ambara, y que en realidad, haya sido él quien diera los primeros pasos. Su primera mujer murió al dar a luz su primer hijo *(yà:biru)*. Esta mujer *tómbo*, ahora ya mayor, sigue estando en su casa. La segunda procede de Sangui; estaba desconsolada, porque se había casado con un hombre que no podía tener hijos. Cortejada por varios hombres, escogió a Ambara , se casó con él y pronto se quedó embarazada. Eso no le impidió regresar a casa de su primer marido y Ambara tuvo que ir a buscarla.

[151] *íne yà:na ára;dɛ álagála úlɔ iré:*

[152] *íne yà:na ára-dɛ, dòlo dɔ̀lɔ iré.* el termitero es muy duro, al cavarlo se parte la azada; hay que aguardar a que llueva para poder esparcirlo y obtener así buena tierra para el sorgo.

[153] Unicamente los jefes y los hombres muy ricos pueden tener más de dos mujeres.

ponen de mal humor. Incluso a veces le hacen reproches lo cual va en contra de la decencia [154], y en tal caso, el marido rehúye la discusión y no contesta a los ataques ya que teme por encima de todo que los gritos de las mujeres despierten a los vecinos y le llenen de vergüenza. Los celos sexuales de las co-esposas se traducen por violentos insultos, cuyo secreto propósito es que el marido aborrezca a su rival: «Vulva ancha (o hinchada)» [155], «Vulva como el pie de la hiena» [156], «Vulva galopante como el agua que corre» [157], ésta última injuria insinúa que la mujer ha tenido muchos amantes. Al oír semejante peleas, el marido se escapa pues le resultaría muy vergonzoso mezclarse en ellas.

Los celos de las co-esposas no solo se refieren a las relaciones sexuales, sino a todas las muestras de interés y de afecto que tenga el marido hacia una u otra y naturalmente, a los regalos. Si un hombre se encuentra una mata de «hierba para escoba» en la selva, ha de hacer con ella dos partes iguales; si no coge lo bastante como para hacer una escoba, preferirá regalársela a una mujer que se encuentre por el camino antes que exponerse a una escena conyugal [158]. Si desea realmente hacer un regalo suplementario a una de las dos esposas, habrá de hacerlo por la noche, escondiéndose y aconsejándole que guarde el secreto. Pueden producirse tremendas escenas, incluso si el marido actúa de buena fe; la siguiente anécdota resulta muy significativa. Una de las mujeres de Amadigné (la más joven) se había ido a coger acedera sin avisar a su co-esposa; ésta se puso tan furiosa que agarró un mazo y se plantó en el patio para aguardar el regreso de la culpable, declarando que le iba a partir la cabeza. Alguien corrió a avisar a Amadigné, quien precisamente se hallaba trabajando con nosotros. Se inventó una disculpa y se precipitó hacia su casa para evitar el desastre, pues tal y como nos lo comentaría más adelante, conocía bastante el carácter de su mujer para saber que cumpliría su amenaza. ¿Qué falta se había cometido? La acedera sembrada al borde del campo de mijo [159], es propiedad del marido; ambas mujeres han de cosecharla juntas y cada cual ha de coger un puñado al mismo tiempo que la otra. El hecho de ir sola a por acedera, significa a la vez robar a la otra mujer la parte de la planta que le corresponde y que produce uno de los condimentos más importantes, y robarle simbólicamente la parte de los favores del marido que le pertenece.

Los celos de las mujeres entre sí, sobrepasa el ámbito conyugal; cuando hay una herencia, exigen un reparto equitativo hasta en los mínimos detalles; si hay una perla de más, desean que la partan para poder repartirla, con lo cual consiguen que no pueda utilizarse.

Los cuentos y las canciones dan fe de semejante comportamiento. Solo daremos unos cuantos ejemplos.

«Un Hogon tenía dos mujeres. Se casó también con una jovencita y la añadió a las demás [160]. Eran tres (pero) el Hogon prefería a la joven. Un día, el Hogon se fue al extranjero. Mientras estaba en el extranjero, la joven mujer no trabajaba puesto que era su preferida. Un día, la joven esposa empezó a trabajar con las demás. La joven esposa se derritió. Como el aceite de karité, como el aceite de *sá*, se derritió y se derramó. Todos se quedaron boquiabiertos ante semejante sorpresa. ¿Cómo había muerto la joven esposa? ¿Cómo decírselo al hogon? lo ignoraban. Dijeron «¿Quién podrá decírselo al Hogon?» Los pajarillos contestaron: «Nosotros podremos ir a decírselo». Ellas los enviaron, éstos fueron y dijeron: «*síbi sàbi síbi*» [161]. El Hogon no entendió nada. Regresaron. El Hogon no lo había comprendido. Transcurrió el tiempo y el Hogon no regresó. Otra vez: «¿Quién podrá ir a decírselo?» La grulla coronada dijo: «Yo podré ir a decírselo». Ellas la enviaron. La grulla coronada fue y dijo: «El Hogon está sentado, el padre Hogon está sentado, la madre Hogon está sentada [162]. La mujer que amas se ha derretido y se ha derramado cual manteca de

---

[154] Ya hemos visto más arriba, lo que hay que hacer cuando una mujer se siente abandonada/(p. 354).

[155] *dɛmɛ̀-gɔ bobú (o bòyou).*

[156] *dɛmɛ̀-gɔ tarà: kùbɔ-gin.*

[157] *dɛmɛ̀ sàla-gɔ dì:bù:.*

[158] Parece ser que también las mujeres lo prefieren. Una de las veces que repartimos ropa a nuestros informadores habituales, Amadigné se puso muy contento al recibir un vestido «para su hija», nos comentó, ya que no podía soñar con poder regalárselo a una de las mujeres.

[159] Hemos hablado del valor de la acedera como «continente» simbólico de las demás semillas de las clavículas, como alimento de sustento en época de escasez (p. 68). Se hacen salsas con las hojas y las semillas sirven para elaborar el condimento llamado «grande» *(kàma nà).*

[160] Los cuentos hablan a menudo del Hogon. Por lo general, no se trata del verdadero Hogon, que está muy viejo y se ve obligado a permanecer casto debido a su edad y a sus funciones, sino de un término honorífico.

[161] Onomatopeya que expresa el parloteo de los pájaros y que podría traducirse por «cui cui cui». Observemos que la diferencia existe aquí, entre la grulla coronada, supone una forma de representar las fases del aprendizaje del lenguaje. Compararemos al respecto, las ideas bambara referentes al aprendizaje de la palabra por la grulla coronada (Zahan: *La Dialectique du verbe*, p. 58-61) y por distintas especies de aves (Id., *Ibid.*, p. 66-67).

[162] Lema del Hogon. Acerca de los lemas, ver *infra*, p. 526. Hemos de subrayar que el Hogon recibe el mensaje, no solo porque lo ha formulado correctamente, sino porque empieza por el saludo adecuado.

karité.» El Hogon dijo: «Hoy mi casa no está en paz». Se levantó y fue a ver lo que ocurría en su casa. Su joven esposa se había derretido cual manteca de karité. El Hogon ordenó a las dos mujeres que recogieran la manteca derretida; luego dijo que las metieran a ellas también para que cocieran. Ellas dijeron: «Perdónanos, al que está perdido no podemos seguirle». El Hogon inclinó la cabeza y reflexionó: «lo he comprendido, declaró. Os perdono por Amma». De no ser así, los hombres no tendrían derecho a tener dos mujeres por esposas. Habrían 1 500 (es decir, mucho gasto). Quienquiera que sea, si desea casarse con dos mujeres, que Dios le dé sabiduría» [163].

Tales cuentos, cuales divertidas lecciones de moral conyugal, se clasifican en la categoría de «cuentos de rivalidad» *(éle élumɛ)*. La mayoría demuestra que el único remedio para las rivalidades femeninas es la «paciencia» del marido. Y esto lo corrobora todo lo que nos dijeron los dogon acerca de su experiencia conyugal.

Los orígenes de un conflicto con la nueva esposa pueden proceder, asimismo, de los hijos de aquella que abandonó su hogar. De hecho es frecuente que la suegra resulte ser una madrastra e intente hacer de ellos «sus cautivos» [164]. El marido no interviene las más veces, por cobardía o por temor a perder otra vez a esta nueva esposa. Para atreverse a hacer observaciones, necesitaría mucha firmeza y también «ser capaz de prescindir de una mujer» lo cual sería muy raro.

Los cantos de matrimonio nos proporcionaron datos muy importantes sobre la psicología de los jóvenes ante el amor. Tampoco hay que despreciar los cantos de *pɛ̀lu sày* de las jovencitas que nos revelan, asimismo, la psicología femenina. Vemos como se reflejan en ellos, tanto la angustia de la mujer ya instalada en la casa al ver llegar a una rival, y el desasosiego de la recién llegada que tiembla al pensar que puede no ser bien recibida en la familia y que a lo mejor le cuesta trabajo encontrar un lugar en dicho hogar, mas finge mostrarse orgullosa y agresiva:

«Con perlas en los riñones, la mujer camina.
Con las orejas adornadas con argollas, la mujer camina.
Con los pechos firmes y llenos, la mujer camina.

[163] Este cuento, tal y como lo hemo recopilado y cuyo texto dogon figura en el prólogo, es una versión deficiente del tema de «la mujer que no debía trabajar al sol porque estaba hecha de mantequilla»; los celos de su co-esposa provoca su muerte por «fusión»; resucita merced a la vigilancia de su hermanita, y despiden a la co-esposa. Existe una versión interesante en A. Jablow, *Yes and No*, p. 189, bajo el título: *The woman who melted away.*

[164] Algunas mujeres los tratan como a sus propios hijos, pero no es muy corriente.

Con un mechón de pelo que cuelga sobre su frente, la mujer camina.
Ella camina, ¡ellas caminan! Es la marcha de las mujeres.
(Vean) la marcha de la mujer necia.
(Vean) la marcha de la mujer superior» [165].

La joven orgullosa de su hermosura, dispara al pasar una flecha sobre su rival y finge no temer la comparación. Mas en realidad, no está tan segura como parece, y su inquietud la traiciona: so pretexto de solicitar un lugar en el baile, le suplica al esposo que ya está colocado, que le deje parte del afecto del marido y de su familia (representada por la «sombra del baobab»):

«La reunión de los pajarillos de pico largo no acepta la palabra [166]... Aves, voy para allá.
Aves, dejenme un sitio.
Aves, dejenme un sitio aquí.
Aves, dejenme un sitio libre.
Aves, dejenme ponerme bajo el baobab» [167].

Anuncia con agresividad que permanecerá en la casa por lo menos tanto tiempo como la co-esposa:

«Es el taparrabos teñido de añil.
Es el taparrabos teñido de añil que no destiñe cuando lo llevan.
Es el taparrabos añil cuyo fin no llegará...» [168]

Mas manifiesta su inquietud cuando su rival se halla con su marido:

«¿Acaso la mujer preferida de mi hermano no tiene derecho a salir?» [169]

En este esfuerzo constante por mantener el equilibrio entre las mujeres, base de la política conyugal de los dogon, los embarazos y los nacimientos aportan no pocos desajustes. Ante todo, cuando la primera mujer está embarazada, el marido no debe tomar otra esposa. Efectivamente, lo atractivo de la novedad podría hacer

[165] *dùgo d'ōle yó, yà yóye; sùguru làrie-le páyam, yà yóye; íru g'ōle jó:, yà yóye; kú: dìmiji géje, yà yóye; yà yóye, yà yóye, yém yóye, yà yóye; yem dába-ma yóye, yà yóye; yà: jálu-ma yóye.*

[166] «De pico largo» significa «charlatanes»; ver «boca-larga» *(áŋa palà)* refiriéndose al que habla demasiado.

[167] *kìnɛ la:bá mòno bèma sají ɔ̀ru yɔ̀gɔ; sají mì yèyèna; sají dém bámi; sají níde dém bámi; sají dém bɔ̀rɔmi; sají ɔ̀rɔ bɔ̀rɔ mi kunóm.*

[168] *yà gará yírie; yà gará yìrie kɔ̀rɔgɔ lé tíe; gará yíru vo ìri gogo.*

[169] *yà sírie dé ma yà sɛ́ rie, yà síru bómo d'āva ma...* La palabra *sìru* se refiere exactamente al jefe de una sociedad de jovencitos o de jovencitas.

que desatendiera a la antigua esposa, ahora bien, es necesario mantener relaciones sexuales con una mujer embarazada, de lo contrario, parece ser que el niño no engordaría y el parto resultaría difícil. «Acostarse con la mujer embarazada es como empollar los huevos para la gallina»[170]. Las relaciones han de cesar poco antes del alumbramiento[171] y se reanudarán siete semanas después del nacimiento (recordemos que ese es el momento en que nombran al niño). Pero cuando el niño cumple dos años (o mejor dicho, después de dos inviernos), la madre empieza a rechazar al marido y este rechazo dura un año. Alega la siguiente razón: al principio, mientras amamanta al niño, no hay riesgo de que vuelva a quedarse embarazada («no ha llegado el tiempo para el hermanito»). Mas tras dos inviernos, la madre, aunque siga amamantando al niño puede volver a concebir, su leche se pondría mala y esto podría provocar la muerte del niño[172].

Parece ser que el rechazar las relaciones sexuales procede únicamente de la mujer, suponiendo esto más bien una costumbre que una obligación. Además puede evitarse al dejar de dar de mamar al niño en ese preciso instante, entregándoselo a su abuela materna. Si el marido no posee una segunda esposa, ha de padecer un período de abstinencia, que lleva con bastante acomodo si se trata de un hombre de cierta edad. Si es joven, a veces se dedica a cortejar a las jovencitas a escondidas y se las lleva a una casa abandonada cuyo propietario ha muerto o a una cueva cerca de la aldea.

Efectivamente, la situación del esposo adúltero resulta complicada ya que se le prohíbe mantener relaciones sexuales fuera del recinto de la aldea cuyos límites se determinan «hasta donde puede llegar la gallina». La selva es estéril y por consiguiente, incompatible con el amor. El acto sexual cometido en la selva «impediría llover»[173]. Cuando se descubre a una pareja en fra-

[170] *yà:na bɛrí-gine-le d'iie éne tálu obóy aŋáy.* La misma comparación expresa los atentos cuidados del labrador hacia su campo, cuando llega el invierno («El dogon incuba su campo cual un huevo de gallina»).

[171] Si se hubieran mantenido justo antes del alumbramiento, la semilla del marido «se pegaría» en la cabeza del niño y formarían una «especie de gorro lo cual resultaría deshonroso para la pareja. Es la única alusión que hayamos podido encontrar respecto a la posibilidad de que un niño «nazca coronado».

[172] La explicación recogida por D. Paulme, *Organisation sociales*, ... p. 440. manifiesta que «su hijo es demasiado pequeño y que la llegada de otro lo mataría».

[173] Tampoco está permitido en el campo, puesto que «lo gastaría», lo cual resulta curioso ya que el campo es una tierra fecundada. La razón reside probablemente en la impureza latente de la mujer. Al llegar la época de las cosechas, la mujeres casadas no duermen en los campos con sus maridos, para no mantener relaciones con ellos (ver G. Dieterlen y G. Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon*,

grante delito en la selva, se coloca a ambos culpables en una choza de paja a la que prenden fuego; ellos huyen y se les persigue lanzándoles frutos de falso bejuco *(kà:mu)*, que contienen mucha agua. Esta doble purificación, merced al agua y al fuego, restablece el orden y la vergüenza padecida por los culpables evitando cualquier reincidencia. Observamos que no solo recae el castigo sobrre el adulterio, sino que también y ante todo sobre el lugar en donde ha sido cometido, ya que se le infligirá el mismo castigo a una pareja legítima sorprendida en idéntica condiciones en la selva[174].

IV. LAS «MUJERES BLANCAS»

(YÀ:Ū PILU)

La muerte de una mujer embarazada supone un acontecimiento catastrófico para la aldea. El grupo social pierde a la vez un hijo, una mujer y los demás hijos que hubiera podido tener, así como su posible descendencia[175]. Estas «mujeres blancas» ya que se les llama así debido al taparrabos blanco con que se las envuelve y que indica que están con «Amma» y no «en la charca» como las demás[176], son objeto de un culto especial ya que se las

p. 49, nota 56). Acerca de la explicación usual referente al temor de ser fecundadas por los genios Yéban, véase D. Paulme *op. cit.* p. 430.

[174] Acerca de la obligación que tienen las parejas de unirse dentro de la casa, para que dicha unión sea fecunda, ver J.-P. Lebeuf: *L'Habitation des Fali*, p. 520. Antaño, los bambara practicaban de modo colectivo, un rito de purificación análogo al que describimos, cuando dos amantes eran sorprendidos en la selva; constaba de «un sacrificio obligatorio en una bifurcación o en un hormiguero, desvistiéndose a las parejas y fustigándolas. Vaciaron todos los recipientes de la aldea... (G. Dieterlen, *Mythe et organisation sociale au Soudan français*, p. 69 nota 3). Apuntemos que no existe prohibición de tiempo alguna, correspondiente a dicha prohibición de lugar, para las relaciones sexuales; tal y como ya lo hemos visto, el único momento en que la mujer se niega a mantenerlas, es al amanecer, ya que se siente «sucia».

[175] Según D. Paulme, para los dogon, *(Organisation sociale*, p. 531) el carácter nefasto de dicha muerte se debe a su aspecto brutal: «su soplo vital, al separarse del cuerpo con demasiada brusquedad, no podrá agregarse normalmente al de los demás muertos». Es cierto que toda muerte brutal se considera como algo catastrófico, mas en este caso entran un juego más cosas.

[176] Interpretan asimismo el nombre como «mujer ahogada» de *pílie.* Según el mito, la primera *yà:pílu* fue la esposa embarazada de Dyongou Sérou, que murió ahogada.

considera como particularmente temibles, al igual que los niños que murieron vírgenes. Estas «almas nefastas» *(jà:bu)*, frustradas en cuanto respecta al valor de la vida humana a juicio de los dogon (el amor y la procreación)[177] poseen una «palabra» peligrosa, que la emprende sobre todo con las mujeres y con los niños y puede hacer «perder la mente». No es momento para detenernos en este aspecto religioso que ya reseñamos además con anterioridad[178]. Tan solo nos encargaremos del aspecto psicológico de esta institución así como de sus extrañas consecuencias.

Toda mujer, al descubrir que se halla embarazada, da muestras de alegría más también de cierto temor: el de morir durante el embarazo o el parto, y convertirse en una *yà:pìlu*. Así pues se guarda muy bien de divulgar la noticia demasiado pronto, pensando que si muere antes de que se le note su estado, la considerarán cual una muerta ordinaria[179]. El hecho de preguntarle a la esposa si está embarazada al advertir que sus pechos están hinchados y que tarda en ir a visitar la casa de las reglas, supone un insulto tan grave como el hablarle de sus menstruaciones. La única forma de demostrar que se intuye algo, es haciendo uso de la broma alusiva: «¿Has masticado la alubia? *(ú n'ũ tèmɛsɛu mà)*, ya que semejante semilla es el símbolo del embarazo debido a su volumen y a su forma redondeada[180]. «¿Acaso han dado a probar tu vientre? (es decir, ¿estás envenenada?)» *(bɛrɛ̀ úo nɛ́mi:mà)*. «Has bebido crema muy espesa» *(pùnu kúru kanɛ́y nɔ́á:sɛu)*. «Tu cuerpo está caliente» *(gòdu úo númi: vɔ)*. «La sangre de tu cuerpo es buena» *(gòdu ilí: úo ɛ̀di vɔ)*, etc. Todas estas bromas que hacen reír a la mujer, por toda respuesta, se permiten únicamente al marido y a los íntimos del matrimonio. Las demás personas dicen amablemente que «las reglas tardan» *(pùnu tàmu-le vɔ̀)*.

Esta limitación de palabras relacionada con un acontecimiento altamente benéfico, sin embargo, y deseado por toda la sociedad, caracteriza cierta ambivalencia.

Cuando sobreviene el drama tan temido la consternación es general.

[177] Una mariposa llamada «mariposa de las mujeres blancas» *(yà:u pilu pipílu) (Amsacta hampsoni)* posee un cuerpo rojo, con puntos negros sobre el cuerpo y las alas; estos puntos negros sobre el rojo, son el «corazón furioso» de las mujeres que murieron embarazadas (ver M. Griaule: *Classification des insectes chez les Dogon*, p. 50).

[178] D. Paulme, *op. cit.* p. 531 y ss. G. Dieterlen: *Les Ames*, p. 197; Id. *Parenté et mariage...* p. 129.

[179] Existe un hecho extraño, que invita a pensar que lo que se teme en dicho asunto es la consagración del embarazo por la sociedad.

[180] Acerca del papel de la alubia en el simbolismo de la fecundidad, ver Dieterlen y Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon*, p. 60.

Los funerales de la «mujer blanca» revisten un carácter extraordinario, distinto de todas las demás manifestaciones de duelo. Están envueltos en silencio y misterio[181]. El marido se comporta como si fuera culpable; ha de someterse a purificaciones[182] y permanecer oculto en la selva durante cierto tiempo[183]. Que sepamos, nadie nos explicó la razón de semejante estancia[184]. A los informadores no les agrada hablar de ello por razones fácilmente comprensibles[185]. Efectivamente, el viudo de una *yà:pílu* está obligado a violar a una mujer de paso y traer la prueba de su acto en forma de un trozo de taparrabos roto. Podrá volverse a casar únicamente con dicha condición; de lo contrario, ninguna mujer aceptaría casarse con él por temor a morir embarazada a su vez. Por consiguiente, el viudo se marcha a la selva para «cortar el pecho» *(íru kɛ̀dɛ)*, según la consabida expresión, de una mujer que no pertenezca a la aldea, desconocida y aislada. Se esconde para acechar a las que pasan; además es raro que éstas caminen solas por la selva y se agrupan para mayor seguridad. Pues, aunque los hombres normales jamás se dedican a semejantes atropellos, a veces lo hacen los locos y además, siempre puede uno tropezarse con un viudo de *yà:pílu*. La mujer, al ser atacada, siempre se resiste y se cuentan con discreto regocijo anécdotas en donde las mujeres se defienden con ímpetu. Tal como la historia de aquella mujer que se fue a buscar leña con su hijo y que un desconocido

[181] En cambio los funerales normales resultan muy bullangueros.

[182] «El sexto día después de la muerte, el superior de los impuros purifica al marido, forzándole a masticar algunos trozos de corteza de cailcedrato». (D. Paulme: *Organisation sociale*, p. 533). Según el mismo autor (p. 536), antes de reanudar su vida habitual, el hombre se dirige con su madre a un hormiguero sito en una bifurcación y se somete a una purificación a base de cailcedrato, algodón, un pollito y una tortuga, pasándola entre las piernas y que abandona en el hormiguero, pidiéndole a Dios y a los antepasados que le envíen «buenas palabras».

[183] Según un informe recopilado por D. Paulme, *op. cit.* p. 536, esta huida a la selva, acaece luego de que el viudo haya retirado el feto del vientre de la mujer. Según nuestros informes, el sacerdote de las «mujeres blancas», que es asimismo curandero, es quien se dedica a semejante operación con el propósito de comprobar el sexo del niño. Incluso puede ocurrir que lo haga en presencia del marido.

[184] Tan solo los psicoanalistas que estudiaron a los dogon, lo mencionaron mas sin hacer comentario alguno (Parin, *Morgenthaler...* p. 50): «La muerte de una mujer embarazada es la mayor desdicha para la aldea y para la familia. Se evita al viudo cual si fuera un leproso, su segunda esposa lo abandona. Ha de violar a una mujer extranjera en la selva, para transmitirle su parte de maldición y poder procrear de nuevo». Y los autores añaden esta nota importante: «La violación, como rito de purificación, es el único delito sexual que existe entre los dogon».

[185] Sin embargo, nuestros informadores nos hablaron al respecto de modo espontáneo, puesto que la asociación de ideas se produjo a propósito de la «palabra de la noche» y del papel que desempeñan los pechos en el erotismo.

quiso forzar. Fingiendo dar su consentimiento, se tumbó en el suelo y agarró al hombre por la verga tirando muy fuerte. Cuenta la historia que el hombre «cayó muerto»; la mujer recogió a su hijo y su leña (ya que nada debe desperdiciarse) y se marchó corriendo. Tales ejemplos nos demuestran que le resulta difícil al desdichado viudo cumplir con semejante obligación.

Hemos tomado nota de la siguiente explicación: la muerte de la mujer embarazada es imputable al marido, o mejor dicho a su «semilla» que «colocó» mal al niño para el parto. Por consiguiente dicha «semilla» tenía algo malo. Ahora bien, cuando el marido «deja caer su agua en la mujer», conserva dentro de él parte de su esperma considerado como el «gemelo» de aquel que le dio. Puesto que ninguna mujer desea arriesgarse a recibir esta mala semilla, hay que gratificar por fuerza a una desconocida, a una persona ajena al grupo social interesado en el asunto. Volvemos a tropezarnos aquí con la misma forma de «egoísmo social» que en la búsqueda de las mujeres.

Está claro que nos hallamos ante un substrato inconsciente y que para poder comprender esta costumbre aberrante, tan opuesta a los consabidos hábitos de los dogon, habremos de ir más allá de la explicación que nos ha sido facilitada de modo superficial.

Resulta posible establecer una serie de oposiciones entre ambos aspectos del mismo problema, a saber: la violación en sí, por un lado, y, por otro, las segundas nupcias del viudo, que pudo llevarse a cabo merced a la violación. El acto de violencia conlleva una resistencia por parte de la víctima, mientras que el matrimonio necesita el consentimiento de la desposada. La violación acaece en la selva donde suele estar prohibido el acto sexual, en cambio el matrimonio tendrá por marco la aldea. Se supone que la violación causa la muerte de la mujer durante el embarazo, debido a la introducción de «una mala semilla» en ella, y el matrimonio, mediante la aportación de una «buena semilla», se propone provocar nacimientos, es decir, la vida. La violación se comete con una mujer extranjera que no se encuentra por casualidad, el matrimonio acaece con una mujer conocida y escogida. Aquel que viola es un «cortador de pecho» en cambio en el matrimonio los pechos desempeñan un papel erótico y la «palabra de la noche» de los esposos lleva igualmente el nombre de «palabra del pecho» [186]. Si no hemos errado en nuestro análisis, nos queda por hallar el significado del trozo de paño roto.

El pecho no sólo está relacionado con el erotismo; evoca ante todo a la madre como ser encargado de asegurar la subsistencia.

[186] Ver *supra*, 136.

Como reza el refrán: «después de Dios está el pecho» [187]. Amma da la vida a los seres, más el niño no sobreviviría si la madre no le amamantase. Por este motivo se dice asimismo que «para el hijo la madre vale más que el padre». Cuando un hijo comete la suprema falta de insultar a su madre, ella puede maldecirle terriblemente levantando y apuntando hacia él su pecho izquierdo. Mediante semejante gesto toma a Amma por testigo de lo indigno que es su hijo, puesto que fue Amma quien «creó el pecho y la leche». Aún cuando el culpable ha de morir, parece ser que jamás madre alguna hizo uso de semejante derecho. Hemos de subrayar que la izquierda está relacionada una vez más con la muerte. Mas, sobre todo, el seno se nos presenta con su más profundo valor simbólico cual si fuera la propia madre y la parte de su persona que se muestra más sensible a la injuria de un hijo. Por consiguiente, entendemos que la expresión «cortar el pecho» aplicada a la violación de una mujer, convierta semejante acto en una especie de incesto simbólico. El trozo de taparrabos roto evoca irremisiblemente en el texto que nos ocupa, el trozo de placenta (otro aspecto de la madre que cría al hijo) arrancada por el Zorro mítico al principio del universo, conducta que anticipaba su futuro comportamiento incestuoso. Por lo tanto, y con la debida cautela, sugerimos la siguiente explicación: el hombre, al ser considerado culpable de haber provocado la muerte de una madre (su esposa embarazada), ha roto el equilibrio social. Para restablecerlo ha de padecer una especie de regreso a la naturaleza (la selva) y a los instintos más primitivos del ser humano (la violencia y el incesto). Al hacerlo, se identifica momentáneamente con el personaje mítico que encarna este comportamiento del hombre y reproduce simbólicamente sus desmedidas actuaciones. Luego se encuentra como liberado y puede aspirar a una nueva vida [188].

Nos pareció necesario esbozar en este capítulo un cuadro de la vida sexual de los dogon [189].

Aun cuando hayamos enfocado nuestro análisis hacia una

[187] *àma goà:-ye íru gá:* (lit.: «Si Amma ha salido, el pecho es mayor»).

[188] Un cuento peul publicado por Westermann: *Handbuch der Fule Sprache,* p. 259), nos muestra a un hombre, que para comprar un caballo que anhela, le corta un pecho a su mujer, ya que el precio solicitado por dicho caballo es un pecho de mujer. Más adelante, el héroe, montando su caballo, es perseguido por una bruja; no les resultaría difícil a los psicoanalistas reconocer en ella a la madre vengadora.

[189] Denise Paulme intentó hacer algo parecido en su libro: *Organisation sociale* (IIª parte, capítulo II y III). Aunque antiguas, gran parte de las observaciones de dicho autor, siguen siendo válidas. Mas nos pareció oportuno hacer hincapié sobre ciertos aspectos que en aquel entonces no constaban, y que, a nuestro juicio, ponen de manifiesto, con mayor claridad, las estructuras inconscientes del comportamiento de los individuos.

perspectiva general de las relaciones entre la palabra y la vida amorosa, hemos intentado asimismo captar las relaciones hombres mujeres en su profunda ambigüedad, puesto que esta ambigüedad en sí nos parece una de las características originales de la cultura dogon.

Por un lado, vemos a la mujer infravalorada, tratada con desprecio, considerada como fundamentalmente impura, y por otro sobrestimada, objeto de una búsqueda continua por parte del elemento masculino. A esto dos polos opuestos le corresponden por una parte, el miedo al incesto y por otra, el deseo de supervivencia. En cierto modo, ambos conceptos fundamentales pueden considerarse como estructuralmente idénticos. Efectivamente, a juicio de los dogon, al incesto parece suponer ante todo una confusión de generaciones, las cuales, en vez de irrumpir sucesivamente en el tiempo, se tornan contemporáneas a consecuencia de una ruptura del orden normal. Toda cultura dogon pone de manifiesto la necesidad de que las generaciones se vayan sucediendo en armonía. Ahora bien, tal y como pudimos observar, el prototipo del incesto es el del hijo con su placenta, imagen ambigua de una madre-hermana a caballo entre dos generaciones. En cambio, la supervivencia mediante la fecundidad es precisamente el medio de poder asegurar el relevo de una generación por otra, en el sentido normal de la trayectoria del tiempo. Si trazamos esquemáticamente dicha trayectoria mediante una flecha orientada de izquierda a derecha y que tiende hacia la supervivencia, dominada por la imagen positiva de la mujer fecunda, representaremos el incesto por una flecha dirigida en sentido contrario, hacia la izquierda, la muerte y la impureza y dominada por la imagen negativa de la mujer. Mas dicha flecha negativa será más pequeña que la otra, ya que en la práctica los resortes de la vida siempre llevan las de ganar (Fig. 40).

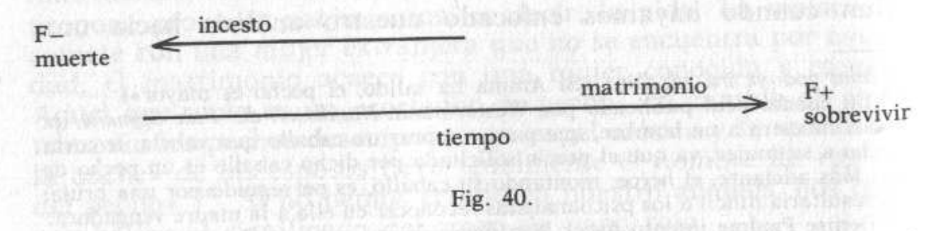


Fig. 40.

La ruptura del equilibrio provocado a consecuencia del fallecimiento de una mujer embarazada, destruye el carácter benéfico y positivo del matrimonio porque rompe el normal desarrollo de las generaciones; ha de ser compensado por un acto contrario a

las normas, una regresión al incesto que, a nuestro entender, está simbolizada por la violación y el «pecho cortado».

El papel de la palabra aparece por doquier bajo el mismo aspecto ambiguo: palabra dulce y reservada de la mujer, voz armoniosa que atrae al amor, y por otro lado falsas promesas, celos, peleas, frases que perjudican el buen entendimiento. El matrimonio está rodeado de precauciones referentes a la palabra, desde la más tierna infancia de los futuros esposos. La «charla» anterior a su unión, entablada durante su ausencia por jóvenes que ya iniciaron su vida sexual, está destinada a rodear a la pareja de palabras benéficas, aun cuando resulte imprescindible mantener el silencio con la novia virgen, cuya «palabra» aún no está completa y cuyos órganos genitales no se han adaptado todavía a la función reproductora, meta principal del matrimonio.

Por el contrario, cuando se busca a una mujer para casarse en segundas nupcias y dado que jamás es virgen, puesto que ha sido forzosamente «cortada» del marido anterior, no se impone el silencio sino la palabra enigmática, que roza de muy cerca la poesía [190]. Advertimos cómo va apareciendo una relación muy clara entre «adivinar la adivinanza» (o en determinado caso, comprender el enigma y saber corresponder, lo cual supone la misma cosa) y «casarse, tener relaciones sexuales». Semejante equivalencia nos la confirma la prohibición de contar enigmas entre padres e hijos de sexo contrario, hermanos y hermanas núbiles, prohibición ésta que en conciencia de aquellos que la practican, pretende evitar el incesto [191].

La broma, que podemos considerar asimismo como una forma de palabra enigmática, ya que consiste en decir las cosas de modo inesperado u opuesto a la realidad, es uno de los mejores sistemas inventados por la sociedad dogon para deshacer las tensiones y los conflictos, provocados precisamente por la palabra de las parejas. Cierto es que el dogon está obsesionado por la constante preocupación de perder a su mujer, más semejante preocupación resulta ampliamente compensada por lo encantador que resulta para él ponerse a «buscar» otra esposa; y para finalizar diremos que el observador se siente sorprendido por la alegría de las relaciones verbales entre hombres y mujeres.

[190] Acerca de la palabra poética y del «aceite» que conlleva, ver *infra*, «el arte de la palabra». Sobre el valor psicológico del enigma y su papel en la literatura oral, fuera del poblado dogon, ver nuestro artículo «L'Art de la parole dans la culture africaine».

[191] He aquí un problema muy corriente; sabemos que en el mito de Edipo, supone la solución del enigma que concluye en el matrimonio incestuoso, mientras que en numerosos cuentos populares permite el matrimonio legítimo del héroe con la princesa.

Capítulo III

LA PALABRA EN LA VIDA SOCIAL

Por consiguiente, la forma del lenguaje es fundamentalmente una forma de comunicación, puesto que ha de definirse necesariamente por la relación existente entre una expresión y otras expresiones eventuales. Mas también ha de calibrarse debidamente semejante observación. No sólo significa que el lenguaje supone un vehículo, un medio de comunicación o de intercambio para la sociedad. Es evidente de que así es. Sólo que habría petición de principio al suponer que el lenguaje se superpone a una sociedad humana ya formada, afincada en sus costumbres y sus instituciones. Queda bien claro que el lenguaje se halla ahí donde exista una sociedad humana. La sociedad se fragua en su propio lenguaje.

(E. Ortigues, p. 25.)

Los dogon son conscientes del valor social de la palabra como medio de comunicación e intercambio. El soliloquio supone para ellos un desvarío y se burlan de aquel que habla solo, en los siguientes términos «¿Adónde está tu compañero?» [1]. Nos proponemos estudiar en este capítulo cierto número de manifestaciones sociales de la palabra, considerando el comportamiento de los individuos con relación a los conceptos expuestos en la primera parte.

Evidentemente, nos hemos visto obligados a insertar en esta rúbrica sobre la «vida social», un tanto imprecisa, unos comportamientos que no se sitúan al mismo nivel que el intercambio social, con el propósito de poder facilitar la presentación. Por ejemplo, el estudio de los nombres con el cual encabezaremos este capítulo, pone de manifiesto el concepto de la personalidad y el papel que desempeñan sus distintos elementos en los comportamientos sociales de un individuo con respecto a los distintos grupos a los cuales está vinculado, en cambio, el uso catártico de la burla y el insulto, se refiere a la resolución de tensiones dentro de determinado grupo («Parientes que gastan bromas», o individuos

[1] «Lo que realmente importa retener es la comunicación, es decir la mutua comprensión, puesto que supone la función esencial de ese instrumento que es el lenguaje. A tal efecto, resulta admirable que las sociedades repriman el soliloquio mediante la burla, es decir el empleo del lenguaje con fines puramente expresivos» (Martinet: *Eléments*, p. 13).

pertenecientes a la misma edad). Por el contrario, las relaciones de la pareja, que ya analizamos en el capítulo anterior, hubieran podido integrarse en la descripción de la vida social, puesto que suponen un conjunto de conceptos y comportamientos colectivos referentes a ambos sexos; mas a nuestro entender, es un problema lo suficientemente importante como para ser tratado independientemente.

EL NOMBRE

El nombre puede considerarse como una especie de definición social del individuo, un instrumento mediante el cual la sociedad atrapa a la persona. Decir el nombre de alguien supone iniciar una comunicación con él.

Ya que existen varias publicaciones dedicadas parcial o totalmente a los nombres individuales de los dogon [2], nos limitaremos a resumir los datos etnográficos descritos con anterioridad, completándolos con los resultados de nuestro análisis personal, sobre todo por cuanto respecta a la psicología del comportamiento social.

Los dogon poseen por lo menos tres, y por lo general cuatro nombres individuales (además del apellido indiviso, del nombre del «clan» y el de la tribu)[3]; «nombre prohibido» *(bóy dáma)* impuesto por el sacerdote totémico de su bínu; «nombre corriente» *(bóy sála)* o «nombre semilla» *(bóy tɔ̀y)* otorgado por el patriarca de la gran familia indivisa paterna; «nombre de la madre» *(nà bóy)* concedido por los uterinos y finalmente «nombre de clase de edad» *(tɔnɔ́ bóy)*, apodo aportado por los amigos.

Empezaremos por describir un caso concreto de nombre, que nos conducirá a plantearnos distintos problemas acerca de la naturaleza y las consecuencias sociales de semejantes denominaciones.

El 24 de abril de 1954, Yébéné, que estaba trabajando con nosotros en el campamento de Sanga, recibió el aviso de que se presentara en el santuario de su *bínu* para conceder un «nombre secreto» a la hija de su hermano Akounyo. Se marchó enseguida y nos invitó a que asistiéramos a semejante rito. El Lébé, que contaba cuatro semanas de edad, fue llevado por su madre y por la

[2] Paulme, *Organisation sociale*, p. 443 y ss.; Paulme y Lifszyc: *Les Noms individuels;* Dieterlen: *Les Ames*, p. 155-157, «Parenté et mariage», p. 112.

[3] Ver Dieterlen: *Les Ames*, cap. 1. Tales como Ambara, de la familia y del distrito de Tabda, clan Dolo, tribu Dyon.

mujer más anciana del *gínna* de la familia; traían como ofrenda un calabacino de mijo llamado «mijo del *binu (bínu yù:)*. Yébéné tomó asiento delante de su santuario, cogió el niño en sus manos y pronunció la siguiente plegaria: «Los antepasados nos han permitido tener un hijo. Todos los *bàbínu* cuyo número me resulta imposible contar, nos han permitido tener un hijo. Lo trajeron a nuestra puerta» [4]. Luego dijo *tágada* y entregó el crío a la anciana [5].

Tágada, «Reflexiona» fue el nombre que acababa de imponerle a la pequeña. Cuando intentamos saber cómo se le había ocurrido aquel nombre, nos contestó que «se había presentado en su cabeza, se había trasladado a su hígado donde se había convertido en palabra y luego había salido pasando por los pulmones y por la boca» [6]; lo cual en nuestro vocabulario significaría: el nombre se le había ocurrido por inspiración y había sido aprobado por su afectividad, es decir que le había gustado y por lo tanto lo formuló. En cuanto al origen de su inspiración, podemos suponer que la situación en la que se hallaba Yébéné (es decir, que el hecho de colaborar con nosotros en esta encuesta supone para él un esfuerzo de reflexión para poder contestar a nuestras preguntas) le predisponía a hallar un nombre relacionado con sus preocupaciones más inmediatas, teniendo en cuenta que nuestra presencia en la ceremonia se las recordaba aún más [7].

Efectivamente, tal y como lo apuntó Denise Paulme con tanto acierto, la selección de los nombres depende a menudo de las condiciones que rodean el nacimiento del niño y sobre todo de las preocupaciones actuales de aquel que concede el nombre al recién nacido. Tanto para el sacerdote totémico, como para el patriarca de la familia paterna o el abuelo materno, la imposición del nombre puede suponer la ocasión de expresar sentimientos o rencores que no deseaban expresar abiertamente. Por consiguiente, es un posible método para resolver tensiones latentes o bien para apuntar que se consideran resueltos los problemas debido al nacimiento del niño. Así pues, Amadigné recibió como nombre se-

[4] *ána vagèũ i: bɛmá:sɛ, lébɛ í: bɛmá:sɛ, k'ã áma í: bɛmá:sɛ, bà bínu pú: lùgɔ dɔ̀:rũ í: bɛmá:sɛ, mɔ̀nogólo éme-nɛ tɔrá:ɲu:*

[5] Los demás nombres (salvo el apodo, claro está), se otorgan según un ritual parecido. Para más detalles, véase las publicaciones reseñadas.

[6] El nombre «entra en el oído del niño, baja al hígado pasando por las clavículas en donde carga con el *ɲàma* de las semillas y se introduce en la cabeza del hígado en donde permanecerá junto con las buenas palabras».

[7] Se da el nombre que se os ocurra en ese momento, dice Yébéné. «Se reflexiona, se piensa en lo que ha pasado y lo que pasará». Existen sin embargo, numerosos nombres que son obligatorios, debido al nacimiento (gemelos, *kùno...)* o al orden genealógico (ver los autores anteriormente citados).

creto *ie gó:ru*, «(la palabra) no ha salido hoy», lo cual significaba en el entorno familiar de aquel momento: «En honor al nacimiento de este niño, dejaremos de hablar de aquella antigua riña acerca de ese campo».

Mas se nos presentó otro problema, a raíz del bautizo de la hija de Akounyo; se trata del dialecto utilizado para escoger los nombres puesto que todos son nombres compuestos que poseen un significado en la lengua correspondiente. Ahora bien, *tágada* no pertenece al dialecto de la región de Sanga, donde «reflexiona» se diría *ásuba*. Se trata de un vocablo del dialecto *jámsay*, que se habla en toda la zona este de la llanura dogon. Tras haber examinado gran número de nombres, pudimos corroborar cuanto nos comentaron nuestros informadores: todos presentaban formas *jámsay*, y a veces *tómbo*.

Prosiguiendo nuestro trabajo, quisimos saber qué efecto produciría un nombre emitido en el dialecto de Sanga. La reacción de nuestros informadores fue inmediata: «Si dan un nombre en nuestra lengua, éste se transforma en palabra; si es en *jámsay*, se transformará en nombre»[8]. Nombraron como «modernista» al viejo Ongnonlou, quien a pesar de su respetable edad y su apego a la tradición, no duda, a veces, en conceder nombres en el dialecto corriente de Sanga[9], lo cual supondría una reciente inclinación a «mezclar» los dialectos. En cuanto a los propios *jámsay*, podrían conceder nombres en *jámsay*, «no es lo mismo»; los Tommum (habitantes de la zona de habla *tómbo)* podrían, asimismo, conceder nombres formados en su propio dialecto. En las demás regiones, existe una antigua costumbre, según la cual solo podrían imponerse nombres en los dos dialectos *jámsay* y *tómbo*, ya que todos opinan que constituyen las formas más antiguas del lenguaje y que sirven de vehículo para todas las canciones que conocen los dogon[10]. Ahora bien, ambos dialectos forma parte de lo que los dogon llaman «lenguas hembras» *(sɔ̀:yà)*, más suaves y armoniosas para el oído. «Se impone un nombre en *jámsay* porque

[8] *éme sɔ̀:-le boy kuná: ɲu-ye, sɔ̀y biésɛ, jamsay sɔ̀:-le kuná: ɲu-ye, bóy tánasɛ.* Observemos el empleo de *bié*, «permanecer», y de *tàŋa*, «no del otro lado», de ahí «volverse».

[9] Lo cierto es que a menudo se menciona a Ongnonlou cual un espíritu moderno. Así pues es partidario de que se traslade el estiércol a los campos antes de celebrar la fiesta de la siembra, cuando la lluvia resulta inminente; en efecto, al tener que aguardar el común de los mortales a que hayan abonado los campos del hogon y del binou, esto provoca a menudo «un gasto» de estiércol en los patios, debido a la lluvia. Mas los antiguos y los sacerdotes se oponen a ello, porque, nos dice Ambara: «piensan que si los jóvenes poseen tanto mijo como ellos, éstos dejarán de acatar su autoridad».

[10] Ver *supra*, p. 295.

es más bonito»[11]. Un nombre en *tɔ̀rɔ* (dialecto del acantilado y del Sanga) sería «una palabra rápida, una palabra fuerte» *(sɔ̀: ɔ́gu, sɔ̀: ẽ)*, es decir, «palabra varón» lo cual, según el pensamiento dogon, no resultaría conveniente para un nombre.

A la vista de estas observaciones, podemos deducir que el nombre propio posee un valor estético[12], ha de tener una sonoridad que resulte armoniosa, y ha de ser expresado en un dialecto distinto al lenguaje corriente para que no puedan confundirse con los nombres comunes (que son «palabras» y no «nombres»). Sin embargo, los nombres propios poseen un significado en la lengua y lo conservan, aun cuando resulte a menudo alterado debido a las deformaciones que padecen los nombres en la pronunciación corriente[13]. Por lo general, los «puristas» consideran tales deformaciones como inevitables, pero lamentables. Así pues, *áma dí:ɲɛ*, que significa «voluntad de Amma», se deforma corrientemente en *(ámdiɲ)* o *(ãdiɲ)*; *áduɲɔ óru* «palabra del mundo» siempre se pronuncia *(dunóru)* o incluso *(dunó)*, etc.

En principio, se le concede un nombre nuevo a cada niño que nace en una familia, con el fin de evitar que dos miembros pertenecientes a la misma familia lleven el mismo nombre[14]. Jamás se le impone a un niño el nombre de un muerto, ni tan siquiera el de su *naní:* [15], ya que resultaría nefasto; «el niño no tendría larga vida». Por lo general, no se pronuncia el nombre de los muertos (salvo por causas religiosas)[16], para evitar llamar su atención. «Los nombre están perdidos»; más adelante, cuando se hayan olvidado del muerto, podrán volver a utilizar su nombre.

Los distintos nombres de un individuo no se pronuncian al

[11] *jámsay sɔ̀:-le boy kúnoŋu ɛli vɔ gáy.*

[12] Que no podemos juzgar según nuestros propios criterios. Por lo tanto, el nombre de «flor de karité» *(míŋu puyó)*, que puede parecer «poético», pertenece en realidad a la categoría de nombres que intentan infravalorar el niño: la flor de karité es efímera y cae a menudo sin dar fruto alguno; una madre cuyos niños murieron todos de corta edad, dará este nombre al recién nacido, para «decirle a la muerte que un niño no es una simple flor que hay que dejar». Los nombres de tipo «excremento» *(ánao yà bɔ̀dɔ)*, pertenecen a dicha categoría. Es un procedimiento harto conocido. Para más ejemplos véase Paulme y Lifszyc: *Les Noms individuels* p. 317 y 342.

[13] Parece muy posible que dichas deformaciones se deban al hecho de que los nombres estaban en *jamsay*, los usuarios no siempre comprenden su significado exacto. El nombre secreto, menos empleado, no está deformado.

[14] Por lo menos el nombre corriente. La familia materna procede a elegir de distinta forma.

[15] Tan solo se posee el lema de su *naní:* Ver *infra*, 526. Sin embargo, según G. Dieterlen, el «nombre secreto» de un individuo suele ser generalmente el de su *naní:* (*Parenté et mariage*, p. 131).

[16] Plegarias, «llamadas del alma», etc. (ver S. de Ganay: *Devises*, p. 83-4).

azar. Su uso se reserva para determinadas categorías de personas. «El nombre secreto» tan solo puede utilizarlo el sacerdote que lo concedió y sin que ningún testigo esté presente [17]. El «nombre de la madre» otorgado por la familia materna del interesado (generalmente por su abuelo o su tío uterino) le corresponde a ésta última [18]. Tan solo los amigos de la misma edad, pueden pronunciar el apodo, pero jamás delante de los padres ni de algún otro miembro de la familia, y ni tan siquiera en la aldea. Existe tal prohibición debido a que ningún mote puede emplearse entre personas pertenecientes a distintas generaciones incluso de la mayor a la más joven, ya que todo apodo conlleva un matiz de broma y de burla; no existen motes entre marido y mujer, entre padres e hijos, etc. Esta «mezcla de generaciones» supondría una incorrección.

Unicamente el «nombre corriente» puede ser de uso general, mas no está exento de restricciones. Ya hemos hablado de su valor sexual y que le está prohibido a la mujer pronunciar el nombre de su marido. Tampoco los niños pueden declarar el de sus padres. Por lo general, resulta altamente incorrecto pronunciar el nombre de una persona de más edad sin anteponer un término de parentesco, siendo en este caso una muestra de educación [19]. El hecho de pronunciar un nombre demuestra siempre que uno se halla en situación de particular intimidad, igualdad o superioridad, frente al interesado [20]. Confundir un nombre con otro, produce graves

[17] Según Paulme y Ligszyc, *op. cit.* p. 313, el sacerdote podría pronunciar el nombre secreto de un niño, incluso en público.

[18] De hecho, parece ser que su uso fuera restringido, incluso en la familia materna (ver Paulme, p. 449); Paulme y Ligsyzc, p. 312; Dieterlen: *Les Ames*, p. 157).

[19] No volveremos a insistir en los detalles del repetido uso, que fue descrito detenidamente (Paulme, p. 67-80). Este autor niega el valor «clasificador» del empleo de los términos de parentesco y distingue el empleo «vocativo» del empleo «determinativo», en el cual únicamente los términos considerados poseen un valor real de parentesco. Observemos un empleo particular de dichos términos de cortesía: Ambara tiene un nieto que es el *naní:* de su padre; le llama «padre» *(dé).*

[20] Ver lo que dice M. Houis de los Mosi: *Le Nom individuel*, p. 13: «Dentro de una familia, se evita emplear el *yure* de alguien que está por encima de uno en la jerarquía. Así pues, la esposa llamará a su marido *bāmba*, plural de cortesía, correspondiendo en esta ocasión a «él»; en cambio el marido llamará a su esposa por su *yure*... El empleo explícito del *yure* significa por lo tanto, que aquel que lo pronuncia se considera a un nivel igual o superior». Este hecho parece algo muy común: ver por ejemplo Ruth Benedict, *Patterns of culture*, p. 137: «By all the traditional means at its command Dobuan society demands that during the year in the spouse's village the spouse who is on alien territory play a role of humiliation. All the owners of the village may call him by his name. He may never use the name of any one of them. There are several reasons why personal names are not used in Dobu as in our own civilization, but when personal name are used it signifies that

efectos psicológicos. Cuando se le llana a una persona por un nombre distinto al suyo, ésta se siente molesta, triste o enfadada según los lazos afectivos que la unen a aquel que cometió semejante error. A su entender, ello demuestra la preferencia que éste siente por la persona cuyo nombre ha declarado. Particularmente, si un marido llama a una de sus mujeres con el nombre de la otra esposa, esto provoca una escena conyugal; las disculpas del marido no consiguen consolar a la mujer frustrada; «su *nàma* ha disminuido», en cambio el de su rival ha aumentado, ya que el marido ha demostrado involuntariamente el cariño que siente por ella [21].

De hecho, los dogon intuyen perfectamente la acción que ejerce el nombre pronunciado sobre los componentes psíquicos de la persona. Decir el nombre de alguien en el momento oportuno, lo llena de satisfacción y le da la sensación de que el nombre y su propia persona forman un todo. (esto se expresa diciendo que su *ɲàma* aumenta); por eso se sienten obligados a contestar a la llamada de su nombre. Los dogon interpretan esta idea diciendo que el hecho de pronunciar el nombre confiere a las palabras muertas su *kikinu* haciéndolas «germinar» cual semillas regadas con agua. «Contestar a su nombre es como hacer brotar las semillas en el hígado» [22]. Ya conocemos lo bastante bien los componentes y el mecanismo de la palabra, para comprender lo que significa este «renacer» de la palabra.

Mas primero hay que llamar a alguien para dirigirle «buenas-palabras» tan benéficas para su organismo como la comida; «Si llamo a alguien para decirle buenas palabras, darle de beber, darle de comer, resulta lo mismo» [23]. En cambio llamarle para decirle palabras desagradables equivale a dejarle hambriento y sediento, disminuyendo su *ɲàma:* «la mala palabra hace que muera mi cuerpo» [24].

Cuando el estado de una persona es impuro, ésta «pierde sus nombres y sus palabras» al tiempo que su *ɲàma*, lo cual significa claramente que ya no se le dirige la palabra y que ya no se le llama por ninguno de sus nombres que comparten la impureza del ser. Ciertas clases de hombres, que se hallan momentánea pero

important liberties may be taken by the namer, It denotes prestige in relation to the person named».

[21] El nombre erróneo penetra en el oído, va hacia el corazón, y el hígado lo rechaza hasta el bazo (rencor). El *ɲàma* sale junto con la respiración (se da un profundo suspiro) y se dirige hacia el rival que se alegra de la tristeza ajena.

[22] *bóy sày kine-nɛ sɔ̀: tímo ɲu aŋay-gin vɔ.*

[23] *ine bó:ne sɔ̀:ìdu sɔá:sɯ-ye, dì: mú óbu káyale mú óbu-le tumɔ́y.*

[24] *sɔ̀:mɔ̀ɲu gòdu ma yimá:ti.*

regularmente inmersos en un estado de impureza, han de soportar que en dicho momento se les llame por un nombre común, que señala la categoría a la cual pertenecen: por lo tanto, los niños circuncisos pierden sus nombres individuales hasta tanto se proceda a la purificación y mientras tanto se les califica de *seli únum*, «hijos de la selva» (en lenguaje secreto). A un iniciado se le califica de «iniciado» *(ólubárunɛ)* [25], durante su retiro en la selva; a una mujer con menstruación se la llama *yá:púnunɛ*, «mujer con reglas» si es que se necesita nombrarla; un *íne pùru* [26], al ser portador constante de cierta impureza, pierde sus nombres cuando se encarga de los muertos y durante ese período de tiempo se le llama *íne pùru* [27].

Se ha hablado mucho del valor «mágico» y apremiante del nombre pues solo basta con pronunciarlo para hacer mella en el individuo, suponiendo para él una especie de doble. La explicación dogon aporta un nuevo significado al sentido psicológico de este problema justificando la pluralidad de los nombres con respecto a la misma persona.

Efectivamente, para los dogon los cuatro nombres corresponden a los cuatro *kikínu* de la persona, que analizamos como si fueran los elementos del «yo». He aquí las correspondencias, considerando que en esta ocasión, los principios de «cuerpo» y de «sexo» van emparejados:

— el nombre secreto corresponde al *kikínu* «inteligente hembra»;
— el nombre corriente corresponde al *kikínu* «inteligente varón»;
— el nombre de la madre corresponde al *kikínu* «torpe hembra»;
— el nombre del amigo corresponde al *kikínu* «torpe varón» [28].

Nos percatamos inmediatamente de que estos cuatro nombres corresponden a una estructura social, dada la forma de imponerlos y emplearlos; de hecho vemos cómo se reflejan en ellos los

[25] Lit.: «conferencia de selva» o, como nos lo tradujeron también: «añadido a la selva», puesto que *bára* posee doble significado.

[26] Ver *supra*, p. 54.

[27] Según una información que no fue comprobada, en época de *sígi* y de gran *dáma*, se supone que todos los individuos pierden sus nombres y adoptan «nombres comunes» en lengua secreta: mujer, *pogo;* hombre *bige*, niño *ipini;* iniciado, *tana larani;* anciano, *bige duno;* anciana, *pogo duno;* jovencito, *bigɛ yeni*, jovencita, *pogo yeni*, etc. En cuanto al cambio de nombre del sacerdote en el momento de su entronización, supone un cambio completo de estatuto y de personalidad.

[28] Ver Dieterlen: *Parenté et mariage*, p. 112. Según este autor, la relación resulta invertida para las mujeres. Esta información que no hemos podido comprobar, nos parece que se debe más bien al afán de simetría de los dogon que a una explicación psicológica.

cuatro sectores principales de la sociedad dogon, a saber: la pertenencia totémica, la familia paterna, la familia materna y los amigos de la misma edad.

Por consiguiente, amparándonos en estos datos, podemos deducir que los cuatro nombres corresponden a los distintos comportamientos psicológicos de los individuos frente a estos cuatro aspectos de las relaciones sociales. Para los dogon, las denominaciones corresponden a lo que nosotros podríamos llamar un corte «horizontal» (o «sincrónico») de la personalidad y de la estructura social [29].

Examinemos, pues, lo que significan estas correspondencias para cada nombre particular.

El nombre secreto está relacionado con el *kikínu* «inteligente hembra» y desde el punto de vista orgánico, con la cabeza de hígado, es decir con la parte afectiva e intuitiva de la persona. El propio sacerdote que lo concede, es un individuo con predominio afectivo e intuitivo, un «inspirado» [30]. Al ser el sacerdote el único en poder emplear el nombre y sin testigos, su pronunciación establece una especie de complicidad entre el que nombra y el que es nombrado. Este se siente feliz y los dogon lo interpretan diciendo que «su *ɲàma* aumenta» y que «las semillas brotan en sus clavículas», cual si se regaran con un agua benéfica [31]. Esto se debe a que el nombre corresponde a todo cuanto haya de secreto y misterioso en la persona, incluso podríamos decir (puesto que se hace alusión a Nommo mediante la persona del sacerdote) que a su lado místico [32]. Pronunciarlo equivale a recurrir al principio femenino del

[29] En las demás culturas, los nombres pueden corresponder a un corte «vertical» (o diacrónico), ya que el individuo cambia de nombre cada vez que cambia de estatuto personal y social (circuncisión, iniciación, matrimonio, etc.), por ejemplo: los Fali del Cameroun (Lebeuf: *Le Nom chez les Falis*, p. 104). El único caso en que el cambio de estatuto provoca el cambio de nombre en los dogon, es el del sacerdote totémico, que adopta el nombre de su *bínu*.

[30] Ver *supra*, p. 43, nuestro análisis acerca de los principios espirituales y de sus equivalentes psicológicos.

[31] «El nombre de Nommo del hijo que uno pronuncia, es para aumentar el *ɲàma* de Nommo y del mijo en su hígado» *(í: nɔ̀mɔ bóy bó:no ɲu-gɔ nɔ̀mɔ ɲàma-le yù: ɲàma-le kíne vomɔ-nɛ bárie-ga bó:noɲu)*. En cambio, si se pronuncia indebidamente el nombre secreto de alguien y éste contesta, el culpable deberá encargar al sacerdote una fumigación reparadora *(úguru)* cerca del estanque, de lo contrario su propio mijo no podría crecer en su campo.

[32] Este nombre secreto conlleva gran cantidad de agua y de semillas. «El sacerdote que llama con el nombre que puso antaño, las semillas que se hallan en las clavículas del niño brotan. Es como el sacerdote que subió a la terraza, que lanza el mijo, los hombres lo cogen, se marchan, siembran el mijo, y el mijo brota.» *(bínukedinɛ í:bóy pò:lo kúne vo bó:nosɛ dìnɛ í: áɲi: gùyɔ-nɛ tó: tɛ́sɛ, bínukedinɛ búlu-le dàla-nɛ úle yù: vo tí: íneũ jènesɛ yày tɔ̀sɛ, yũ: tɔ̀sɛ áɲay)*.

hombre (quien, como recordaremos, reside «en el estanque») y a relacionarlo momentáneamente con el principio de la razón, realizando pues, durante un breve instante, la perfección de la persona [33].

El nombre usual (llamado, asimismo, «nombre de los antepasados», *vagèũ bòy,* puesto que representa las relaciones del individuo con su familia paterna) está relacionado con el «*k.* inteligente varón», por lo tanto, con la inteligencia y la razón. Se trata de un nombre varón, conocido y empleado por todos, que se refiere a la parte clara y equilibrada de la persona. Corresponde al corazón, sede de la palabra de autoridad del patriarca. Su pronunciación provoca, asimismo, un «umento del *ɲàma* de las semillas en las clavículas» del interesado, mas aún cuando el nombre secreto iba dirigido principalmente a la parte de dichas semillas que representa el mijo lanzado por el sacerdote desde lo alto de la terraza durante la siembra, el nombre corriente está en cambio relacionado con la fecundidad de la gran casa familiar y con la cerveza consumida en las ceremonias colectivas [34]. Lo cual significa a nuestro entender: el nombre del *bínu* se refiere a las relaciones del individuo con las fuerzas espirituales y los resortes cósmicos (fecundación del sol por la lluvia, etc.), en cambio, el nombre corriente recurre al sentimiento de solidaridad familiar, al concepto de colectividad cuyos lazos se hallan reforzados por el consumo de la cerveza. Pronunciar el «nombre de los antepasados» recuerda al

[33] «El sacerdote que llama el nombre de *binou* del niño, llama el *k.* inteligente hembra que está con Nommo; el *k.* cuando da agua a las semillas, las semillas brotan» *(bínukedinɛ í: bóy bó:nosɛ, í: kikínu sàyà nɔ̀mɔ-mɔnɛ vo bònosɛ, kikínu vɛ̀, dɛ̀nɛ àɲi: gùyɔ-nɛ tó:nɛ dí:kùnosɛ, dɛ̀nɛ tɛ̀).*

[34] Esta cerveza consta de: a) la cerveza no fermentada *(pipílu);* ver Dieterlen y Calame-Griaule, *L'Alimentation dogon,* p. 81, que está hecha con las «espigas gemelas» (espigas dobles sobre un mismo tallo) y que se echa a guisa de libaciones en las vasijas de barro de gemelos o de *kúŋō*; b) la cerveza fermentada hecha con las semillas caídas del montón de mijo sobre el campo, y que consumen todos los miembros de la familia, e incluso los extranjeros. Existe una relación entre lo que llaman nombre «corriente, ordinario» *(sála)* y dichas semillas caídas al suelo, «esparcidas» *(sála,* igualmente). El nombre corriente está un tanto «trillado». Texto: «El patriarca me ha dado mi nombre. Las semillas están en mis clavículas. Junto con el nombre, ha puesto el *nàma.* El mijo ha sido cultivado, el montón ha sido colocado. Las espigas de gemelos y el mijo caído han sido entregados al patriarca. Ha hecho la cerveza no fermentada con las siete espigas, y con el mijo caído hizo cerveza. Todos bebieron. Tras haber bebido, cuando me llaman, el *nàma* de las semillas (que se hallaban en la cerveza) viene hacia mí». *vagéũ baná bóy ma kuná:, áɲi: gùyɔ ma-nɛ yù: tó, bóy-le ɲáma vo kúni yù: valá:, tùyɔ duná:, kúŋō yù: sɔ̀y-le jiŋé yù: gagára-le yù: sɔ̀lɔ-gɔ-le gɛ:lá, vagéũ, baŋá mu óbi vagéũ baŋá yù: sɔ̀y-gɔ-le pipilu pilá:, yù: sɔ̀lɔ-gɔ-le koɲ'ō alá:, íneũ vóy koɲ'ō-gɔ n'ōy, koɲ'ō be n'ō-gɔ múy bó:nosɛ dɛ̀nɛ nàma má:nɛ vɛ̀).*

individuo que ha sido nombrado, que forma parte de una comunidad familiar, de ahí que se sienta muy satisfecho.

En cuanto al «nombre de la madre», femenino por definición, el hecho de que esté relacionado con el «*k. torpe hembra*» supone una sutil alusión a las peleas, celos y rencores que a menudo se acumulan entre familias allegadas, considerando responsables a los uterinos. El órgano que le corresponde es el *naní* [35]; el cual, según ellos, desempeña un papel en el parto [36] y que por esta razón es la parte reservada para las mujeres en el reparto de las víctimas del sacrificio. Cuando el tío uterino emplaza a su sobrino para un sacrificio, le da el cuarto trasero (donde se halla el *naní:).*

Otorgar ese nombre al niño, supone concederle «el *ɲàma* de las semillas y de la palabra del Lébé», es decir de la Tierra, al tiempo que el de la madre. Mas dicho *ɲàma* no está fijado en las clavículas; «va y viene» cual el niño entre sus dos familias [37]. La razón que aportan para explicar que semejante *ɲàma* no es estable es, que por un lado el niño, salvo algún caso excepcional, no reside en casa de su familia materna, y que por otro jamás recibirá campo alguno de esta última [38]. Dicen que para compensar, cuando el sobrino uterino va a visitar a su tío, recibe de éste gran cantidad de alimento y puede coger todo cuanto desee [39].

Observamos por consiguiente, que los dogon insisten en relacionar «el nombre de la madre» con la comida, sobre todo con la carne; además declaran expresamente: «Cuando se llama a alguien por el nombre de la madre, el *k.* torpe hembra da carne» [40], lo cual significa que el individuo prospera dentro de su cuerpo (su carne). ¿Cómo podemos interpretar estos datos?

El niño está alimentado por su madre. Cuando va a casa de su familia materna, recibe, asimismo, gran cantidad de comida [41], y

[35] Acerca de la identificación de dicho órgano, ver *supra,* p. 98, nota 12.

[36] Durante el embarazo, el niño «está acostado sobre el *naní*». Un mes antes del parto, «baja al *naní:*» y la madre ya no puede trabajar. Cuando sobreviene el alumbramiento, baja aún más y se halla «en la sede de los nacimientos» *(nònu d'àyà).*

[37] Esa «estancia» del *ɲàma* habría durado cuatro días, cifra hembra.

[38] Efectivamente, según el derecho consuetudinario dogon, no puede entregarse ninguna parcela del patrimonio al hijo de la hija, puesto que la totalidad de la herencia corresponde a los hijos del hijo. Las niñas sólo reciben los bienes personales de su madre (joyas, efectos, ganado...).

[39] No es la única razón (ver Griaule: *El tío uterino;* Dieterlen: *Parenté et mariage,* más ésta no carece de interés psicológico, ver acerca de las bromas tradicionales entre primos, *infra,* p. 422.

[40] *í: nà bòy kunoɲu, kikínu bòmonɛ yà nàma kùnosɛ.*

[41] Sobre todo la carne, alimento de lujo y honorífico. También intervienen las semillas, de forma accesoria: cuando la madre se dispone a presentar a su hijo a su familia para que reciba el consabido nombre, recibe como regalo una cesta de

la satisfacción que siente en aquel momento está relacionada con la pronunciación del «nombre de la madre»; padece un aumento de *ɲàma*. Mas cuando regresa con su padre, olvida aquella impresión tan favorable para no pensar más que en sus presuntas quejas y sobre todo al hecho de que no tiene derecho a beneficiarse de la herencia de su madre; se siente frustrado. Por consiguiente, el *ɲàma* recibido en la familia materna no es duradero; es inestable y ambivalente cual la propia feminidad.

El cuarto nombre se refiere a las relaciones con los de su misma edad, *(tɔmɔ̀)*, con los amigos *(ánuge)*. Al utilizarse en contra de las reglas (es decir, delante de los padres del interesado o delante de personas mayores)[42] «provoca la disminución del *ɲàma*» del que ha sido nombrado, lo cual significa que éste está disgustado, molesto, ridículo. Dicen que es «como si hubiera perdido sus demás nombres»; en aquel momento, el apodo le produce el efecto de un insulto, de un «nombre tonto» *(bòmo bóy)*. Está enfadado con el culpable y lo demuestra peleándose (de ahí que intervenga el «*k.* torpe varón» relacionado con dicho nombre). En cambio, intercambiar dichos motes entre compañeros, provoca la alegría y el contento de los interesados y conduce a una mutua entrega de pequeños regalos: «El nombre de tipo de edad, intercambio de nombres, intercambio de regalos» *(tɔnɔ̀ bóy bóy tìlɛ ōmɔ̄ tìlɛ)*. El valor psicológico de dicho nombre resulta muy explícito.

A veces los dogon utilizan otro nombre, que no posee el mismo caracter obligatorio que los demás y supone una especie de doblete del nombre corriente del individuo. Este «nombre invertido» *(bóy kídu)* se lo otorga el padre al hijo cuando está enfadado con las personas de su familia lejana; lo escoge de forma que pueda expresar claramente sus sentimientos. El hecho de nombrar al niño de tal forma, arreglándoselas para que los miembros de la familia le oigan, tiene por efecto «apoderarse del *ɲàma* de sus semillas» para llevárselas al niño y al padre. Este es el sistema que emplea los dogon para dar a conocer la irritación y el malestar de la familia, con la ventaja de poder recordar discretamente a los demás, sus errores; sintiendo pues el hombre gran satisfacción al poder manifestar su resentimiento sin faltar a los buenos modales.

mijo, puesto que «el alimento ingerido por la madre resulta provechoso para el hijo que está alimentando».

[42] Los niños y los jóvenes, pero también los adultos, utilizan a menudo este apodo. Así pues, Amadigné llama siempre *garay* («el bromista») a Koguem, y recibe a su vez el mote de *sellal*, que Koguem traduce por: «el que siempre tiene hambre», lo cual provoca gran indignación en Amadigné quien invoca la palabra peul *cellal*, «buena salud, paz».

Vemos por consiguiente, cómo el abanico de nombres de un individuo abarca con bastante precisión, sus principales comportamientos sociales. Las normas de empleo y las observaciones pertinentes hechas adrede o inconscientemente, acerca de los efectos de su pronunciación, dan testimonio de gran agudeza de observación psicológica. Cuando se le nombra debidamente el individuo se siente en su lugar, dentro de los distintos niveles de la sociedad; cuando se le nombra inadecuadamente, padece un sentimiento de desequilibrio social. Por otro lado, el que se pronuncie uno de los nombres de alguna persona, equivale a dirigirse a la parte de su «yo» que ha sido acusada por los lazos que nos unen a él: supone iniciar el intercambio y obligarle a contestar[43].

LOS SALUDOS[44]

Toda comunicación social se inicia con saludos. Su intercambio reviste gran interés para los dogon, aunque calibren muy poco su contenido semántico. A nadie se le ocurriria interrumpir estas letanías «¿Cómo está tu cuerpo? ¿Cómo está tu familia?...» para contestar a ellas con precisión. Tan solo cuando el rosario haya sido desgranado por ambos lados, podrá uno conversar e intercambiar noticias realmente. Mas un ambiente favorable ha sido creado merced a dichas preguntas y respuestas estereotipadas. A menudo, hemos observado a dos dogon saludándose: se ponen muy serios, casi tiesos, y hablan atropelladamente: al final se relajan y empiezan a charlar y a reir con desenfado[45].

Los dogon aprecian mucho este cese de tensión y lo expresan diciendo que los saludos actúan sobre el hígado de los interesados. Confesar que todo marcha bien es una forma de persuadirse de ello y pedirle discretamente a Amma que haga la vida mejor. Por cuanto respecta a la relación entre los interlocutores, el saludo posee un valor catártico: uno no se enfada con alguien a quien se acaba de saludar debidamente. Las buenas relaciones sociales se fomentan merced al intercambio de cumplidos. Cuando uno se

[43] Además de sus nombres, el individuo posee unos lemas. Aun tratándose de una palabra de uso social, relacionada asimismo con los componentes de la personalidad, la estudiaremos en el capítulo dedicado «al arte de la palabra»; efectivamente, según los propios dogon, el lema está vinculado a la poesía debido a su forma y a la manera en que la recitan.

[44] Se llama *kìbɯru* al intercambio de preguntas y respuestas referentes a la salud, y *pò:* al simple saludo. Se dice *kìbɯru kàna*, «hacer los saludos», pero *pó:pó:no* o *tàga*, «saludar ('o decir) el saludo».

[45] Actitud muy usual en Africa.

queda varios días sin ir a visitar al patriarca de su *gínna,* éste pregunta la razón o, lo que es peor, la guarda rencor.

Por regla general, aquel que no saluda o que no corresponde a un saludo, causa una desagradable impresión. O bien, es un maleducado *(íne kúnele,* «no pone la persona», es decir: «se burla del mundo» o es que está enfadado con el interesado y entonces hay que aclarar las cosas. Por un lado, no le da las «buenas palabras» que le debe, y por otro le «corta» el saludo que iba a irrumpir de sus labios, de ahí el «rencor» y «merma de *ɲáma*». A veces se saluda desde muy lejos a alguien que pasa por otro sendero de la selva, y puede ocurrir que las palabras se pierdan[46]. El que ha saludado está disgustado; su saludo se ha convertido en «palabra de viento», inútil puesto que no ha sido recibido[47]. Si se encuentra más adelante con la misma persona, querrá mantener una explicación con ella.

Las fórmulas para saludar varían a lo largo del día, colocando al interlocutor al amparo (implícito) de Amma, para puntuar las distintas fases. Por la mañana se dice: «Que te haga ir (bien)» *(yá:mo);* al mediodía: «¿Estás en paz? *(u jám vɔ̃ᵘ);* al atardecer: «Que te haga pasar la velada (en paz)» *(denémo),* luego pregunta uno: «¿Has tenido un buen día?» *(u dená:vɔ̃ᵘ).*

Los saludos que el hombre depara a sus semejantes se ven incrementados por los que dirige a Dios. Por la mañana temprano, al empezar a labrar, canta: «Amma te doy el saludo de la mañana. Leche del pecho, cuerda del pantalón (es decir: «mi madre y mi padre»), os doy el saludo de la mañana»[48]. El hombre empapado de sudor acoge la mitad de la jornada con este canto: «El sol se pasea sobre mi cabeza»[49]. Y al atardecer, antes de concluir canta de nuevo: «Pido que llegue mañana. Amma, sólo él, ha dado la noche. Pido que llegue mañana»[50].

Así pues, los saludos profanos y religiosos siguen la trayectoria del sol, es decir, del tiempo. Los dogon piensan que para que el mundo funcione bien, es necesario puntuarlo con palabras benéficas. Es una forma de darle las gracias a Amma por haber hecho

[46] Resulta bastante raro; siempre nos sorprendió la firmeza con que los dogon intercambian saludos con gentes muy lejanas, prosiguiendo su camino y sin tan siquiera mirar hacia sus interlocutores.

[47] Lo cual la asemeja a «la palabra de los muertos», siendo lo propio errar sin meta alguna, llevada por el viento.

[48] *áma ága ū yà:num, íri dì: pɔ̀nu sùm ága ē yà:num.*

[49] *n'ā kù: mɔ-nɛ yála ága n'ā túmo kù: mɔ-nɛyála.*

[50] *yòy g'ēmɔ, áma nám dènu óba, yòy g'emɔ (yòy* significa exactamente «la marcha»; se trata del paso de la noche al día. Todos estos cantos están en dialecto *tómbo.)*

cada momento del día y por haber permitido a los hombres llegar hasta la noche. Al acostarse, emitirán un último deseo para dar las buenas noches: «¡Que Dios haga que nos digamos buenos días mañana por la mañana!» *(ága yànamo).* He aquí otro ejemplo de la importancia que se le da en esta cultura al correcto transcurso del tiempo en el sentido adecuado. Resulta característico el hecho de saludar a «un pariente para bromear» diciéndole buenas tardes por la mañana y buenos días por la tarde, es decir, invirtiendo el orden cósmico[51]. Si se le gastara esta broma a cualquier otra persona, «resultaría tan grave como insultar a un padre», puesto que Amma es el padre de los hombres y es él quien regula alternativamente los días y las noches. En el texto que nos ocupa se proponen, por el contrario, provocar el resultado opuesto al que se anhela obtener, y contribuir a afianzar esta alternativa regular[52].

Fuera de estos saludos normales que siguen la trayectoria del sol, existe toda suerte de fórmulas que se utilizan según las circunstancias individuales y según los interlocutores. Por ejemplo, el «saludo del sol» *(náy pó:)* que se dirige al que está trabajando a pleno sol; «saludo a los que tienen sed» *(dì: n'ōni: pó:)* al trabajador que regresa de la selva; «saludo de cultivo» *(vàla pó:)* al labrador que está faenando; «saludo de fuego» *(yáū pó:)* a la mujer que acaba de servir la comida; «saludo de cansancio» *(dó:lo pó:)* o «saludo del trabajo» *(bírɛ pó:)* por un servicio prestado[53] «saludo por las cosas recibidas» *(gɛ́:lu pó:)* a aquel que nos ha dado cobijo; «saludo para el compañero separado» *(jú kábu pó:)* a guisa de pésame al viudo o a la viuda, etc. Todas estas fórmulas, dirigidas a personas cansadas, tristes, o bien que acaban de hacer un esfuerzo por alguien, tienen el mismo fin: darles ánimo brindándoles el «agua» de la buena palabra, enmendando su *ɲáma* menguado. El labrador que acaba de terminar su ardua tarea cotidiana al enderezar con gran dificultad su espalda estirada[54], se siente menos agotado si sus compañeros le dicen: «Que Dios lave tus riñones (para quitarles el agotamiento) cuando regreses a casa esta noche» *(ámá yàna yóy-ye d'ōy úo móɲo).* El que regresa de viaje no siente ya su cansancio si se le recibe con la fórmula de bienvenida». «Es Amma quien te trae» *(áma úy jɛ̀:lu).* En cambio, aquel que lleva una carga pesada se siente aún más triste si no se le

[51] Acerca del mecanismo exacto de la burla catártica, véase *infra,* p. 419.

[52] Nos tropezaremos con una idea análoga en los cantos que, al describir «el mundo al revés», se supone que garantizan el normal desarrollo de las cosas.

[53] *bírɛ pò:* ha adoptado el sentido harto general de «gracias».

[54] Esa sensación tan característica, dio su nombre a ese momento tan preciso del día: *digɛ̀ tébulu,* el «resurgir de la noche».

saluda. A los dogon les consta el efecto beneficioso que puede producir una palabra amable sobre aquel que está haciendo un esfuerzo, y cuán decepcionante resulta, por el contrario, la indiferencia o la burla. Así pues, cuando un niño lleva una carga demasiado pesada para él, dicen que éste se sentirá muy orgulloso y más fuerte si se le felicita; si se burlan de él empezará a llorar y dejará caer el bulto.

Sin embargo, existen casos en los que la falta de saludo oral supone una prueba de discreción e incluso una obligación. Las mujeres que están con las reglas no saludan a nadie, ya que su palabra transmitiría su impureza al interlocutor, y éste no tendría más remedio que contestar. El decoro exige que un hombre no salude a las mujeres encargadas de deshuesar los frutos de *sá* ni a las niñas que padecieron una excisión recientemente, en la casa de la anciana[55].

El tejedor que está trabajando con su telar, tan sólo corresponde al saludo golpeando su lanzadera contra la madera de su banco. Con ese mismo gesto saluda asimismo por las mañanas a las fuerzas espirituales; da tres golpes, el primero para Amma, el segundo para su altar de tejedor, y el tercero para los antepasados[56].

Por consiguiente, los saludos desempeñan doble papel social y psicológico: suponen el preludio de una comunicación entre los individuos a quienes permiten, merced a frases ya hechas, romper una supuesta tensión, proponiéndose asimismo y de una forma consciente, animar y demostrar interés hacia aquél que momentáneamente se halla disminuido física o moralmente. Su ausencia supone la imposibilidad de que ambos individuos se pongan en contacto, siendo el uno puro y el otro impuro. Finalmente, su ciclo regular que sigue el desarrollo de las horas del día, resulta para los dogon una manera de integrarse a la trayectoria cósmica.

[55] El hueso se halla dentro del fruto al igual que el niño se halla dentro del vientre de su madre. El hecho de abrir un fruto para coger el hueso, supone un alumbramiento simbólico. Ahora bien, el hombre, bajo ningún pretexto ha de asistir a un parto, que, como lo sabemos, es impuro. Dicen que si lo viera, ya no querría volver a mentener jamás relaciones sexuales con su mujer, en lo sucesivo. Si saludara a las mujeres dedicadas a degranar el *sá*, piensan que aquello «haría derretir su aceite» (es decir, su fuerza viril) y que se tornaría vulnerable. En cuanto a las niñas que han padecido la excisión, éstas mantienen las piernas abiertas para que seque la herida; piensan que si un hombre viera semejante espectáculo, se moriría.

[56] El tejedor en su telar, se halla simbólicamente dentro del huevo del mundo, dentro del vientre de la madre, «dentro del nido». Se le vuelve a colocar con anterioridad a la revelación de la palabra por el tejedor. Por lo tanto es silencioso.

La primera forma de educación consiste en emplear los saludos adrede, así como los nombres individuales precedidos por el término de parentesco que los transforma en algo lícito. Mas existen otras normas de decoro que rigen los comportamientos sociales de las palabras.

El empleo de fórmulas para pedir disculpas es una costumbre positiva de educación oral. Así pues, cuando un joven sentado con sus mayores «en el refugio de los hombres», tiene sed y manda traer un calabacino de agua, antes de beber ha de derramar un poco de agua en el suelo para los antepasados, pedirle al más mayor de los ahí presentes permiso para beber y decir: «Que la incorrección (que cometo) hacia ustedes no se apodere de mí» *(sɔ̀mɔ ebe muy á:nõ)*. Ya que resulta de lo más grosero beber o comer delante de una persona de más edad, si antes no ha «probado» la bebida o la comida[57]. Asimismo, el empleo de la fórmula *kᵘ kána*, «pida disculpas», permite pronunciar una palabra malsonante delante de personas más mayores, lo cual resulta normalmente incongruente; delante de su padre o de una persona de la misma edad puntualizan: «Cuerda de pantalón, pida disculpas» *(pónu s'ũ káᵘ kána)* y delante de la madre o de una mujer de su generación: «Leche del pecho, pida disculpas» *(iru dì: káᵘ kána)*. Al parecer, la palabra de disculpa lleva agua fresca y aceite[58] al corazón del interesado e impide que se caliente[59].

De entre las expresiones verbales que obedecen a inquietudes corteses, el eufemismo y la alusión ocupan un lugar importante. Distinguiremos varios tipos según su forma, pero la intención y el mecanismo son idénticos.

Los dogon distinguen el eufemismo propiamente dicho *(gúru sɔ̀:)* «palabra que está en el nido» (es decir, «oculta»), que consiste

[57] Ver Dieterlen y Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon* con respecto a la importancia del acto de probar la comida. Una mujer no debe beber antes que un hombre, incluso más joven que ella. Si le da sed en la selva, ha de dejar que el mayor de los chicos que la acompañan, pruebe el agua; si no hay chicos, se la ofrecerá a una mujer embarazada (ya que a lo mejor lleva un varón dentro). Tampoco ha de comer antes que sus propios hijos. Dan como explicación que «el hombre siempre es mayor que la mujer».

[58] De hecho, las alusiones a los órganos genitales («cuerda del pantalón» y «leche del pecho») son eufemismos que contienen «agua» y «aceite» al igual que los propios órganos. Uno se dirige a los padres como genitores.

[59] Estas fórmulas conllevan un carácter propiciatorio, mas reservaremos este nombre para las fórmulas empleadas con el propósito de atraerse las potencias sobrenaturales y, por lo tanto, perteneciente al uso religioso de la palabra que estudiaremos a continuación. Resulta además difícil trazar el límite.

en señalar algo utilizando una perífrasis determinada por el empleo del lenguaje y cuyo propósito es explicar lo que se está diciendo, suavizando asimismo los efectos contraproducentes que el nombre exacto produce sobre el auditor, y la alusión «enigmática» (*sɔ̀: tà:nie,* «palabra sorprendente») que requiere un mayor esfuerzo de comprensión.

El eufemismo más usual consiste en sustituir los nombres exactos de los órganos sexuales por distintas imágenes. Así pues, al «sexo» se le llamará generalmente «Cordón umbilical» *(ɔ́gɔ) o* «material» *(gɛ́:lu);* al sexo varon se le llama «raíz» *(dù:),* nombre que a veces corresponde al sexo femenino *(yà:na dù:,* «raíz de la mujer»). En *jámsay* se dice «caballo» *(sòm)* para referirse al hombre y «silla» *(kégere)* para referirse a la mujer [60]. El término «hermana» *(yasá),* puede aplicarse asimismo al sexo femenino, porque, al parecer, es «hermana» del sexo masculino [61]. Así se forjan las expresiones eufémicas de cualquier índole; por ejemplo, al esperma *(tìrɛ dì:,* «agua de la verga») se le llama decorosamente «buena sangre blanca del hombre» *(áná ílí: pílu ìdu).* Hemos observado con anterioridad, que al lóbulo de la oreja, cuyo nombre exacto es «testículos de la oreja» *(sùguru dɔ́lɔ)* se le designaba mediante la expresión anodina «parte baja de la oreja» *(sùguru dúɲu)* delante de las mujeres. Los testículos en sí se llaman «gemelos del cordón umbilical» (es decir, del sexo) *(ɔ́gɔ jìŋɛū),* etc. Todo cuanto respecta a los órganos sexuales se expresa por consiguiente mediante eufemismos; la circuncisión y la excisión que se expresan mediante términos anatómicos exactos, evocando la ablación del órgano, se definen generalmente por «el gesto de dar de beber el caldo» *(ála n'ōmu)* alusión debida al hecho de que los niños, durante su retiro, se alimentan con caldo de cereales especiales [62]. Vimos anteriormente que al acto sexual conyugal le correspondía la expresión cortés: «el lecho de la noche» *(yáná úɲu).*

Los términos anatómicos exactos no revisten en sí ningún carácter injurioso, mas el hecho de emplearlos delante de determinados interlocutores los torna ofensivos. Un hombre debe eludirlos al hablar con su madre, con su hermana, su hija, con la mujer de su tío paterno (que es como su madre) y con la mujer de su hijo (que es como su hija); en definitiva, las mujeres con quienes debe evitar bromear y contarles historias [63]. En cambio, los utiliza li-

[60] Ya hemos observado (p. 354) una broma acerca de dicho tema.
[61] Hemos tomado nota de los términos «hermano» y «hermana» empleados a guisa de broma por los esposos, p. 356.
[62] Acerca de dichos caldos, véase Dieterlen: *Parenté et mariage,* p. 138 y Dieterlen y Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon,* p. 83.
[63] Sobre la prohibición de contar con ciertas personas, véase p. 521.

bremente delante de las esposas de sus hermanos, de su tío uterino, de los que tienen su misma edad y de su propia esposa [64]; en resumidas cuentas, todas las mujeres que se consideran *mánu* para con él y que puede tratar como a sus propias esposas (en lo que respecta a palabras). Tales propósitos les da risa y se prestan al consabido intercambio de bromas; pueden contestar utilizando los mismos términos. Mas si un hombre en estado de embriaguez se permite pronunciarlas delante de su hija, por ejemplo, ésta se pone a llorar y se siente avergonzada cual si hubieran intentado cometer con ella un acto incestuoso. [65]. Por otro lado, ni las mujeres entre ellas, ni los hombres entre ellos, están obligados a emplear eufemismos, al igual que ocurre con los niños, quienes intercambian gustosos toda clase de bromas escabrosas, cuyo principal atractivo es, a nuestro parecer, poder pronunciar «palabrotas», cosa que deben evitar delante de sus padres, y de las personas adultas en general, mucho más que el propio significado de las palabras emitidas [66].

Mas no se utilizan los eufemismos para referirse únicamente a términos sexuales. En determinados casos, o delante de ciertos individuos, algunas palabras revisten un significado que puede resultar peligroso. Así pues, el nombre del fonio *(p'ō)* se sustituye siempre en presencia del sacerdote totémico o delante de un estanque, por la perífrasis *kidé ùdi,* «pequeña cosa», debido a la prohibición fundamental referente a semejante gramínea [67]. El nombre de Nommo (que significa «dar de beber») tan sólo puede ser pronunciado por el sacerdote en sus rezos; normalmente se utilizan apelativos, tales como «dueño del agua» *(dì:baŋá)* o «dueño de la charca» *(ɔ̀ baŋá:).* «Nommo» es en definitiva, un «nombre secreto». Tales eufemismos llevan una gran carga de valor religioso. Aún cuando parezcan un tanto distintas a primera vista, vemos aparecer expresiones tales como «pedazo de plato») *(baŋá kó:lu)* para referirse a la luna durante el día, «cosa deslizante» *(kidé búmō)* para hablar de la serpiente por la noche, «paseante de noche» *(yàŋa yálienɛ)* que significa «brujo» o «rabo encorvado» *(dúlɔ gɔ̀nu)* y que se aplica al escorpión en boca de los gemelos, del niño cuya concepción no fue precedida por las reglas,

[64] Aunque suele evitarse emplear dichas palabras delante de ella.
[65] Observamos sin embargo, que ciertos hombres habían acostumbrado a su familia a contar obscenidades delante de ella (el ejemplo del tío de Amadigné).
[66] La típica broma relaciona los términos sexuales con los escatológicos. (Ejemplo oído por niños pequeños: «Tu verga es el pedo», *tɪrɛ uo jij'ī*).
[67] Nos consta que está relacionado con la creación del mundo y con los actos desordenados del Zorro.

y de sus padres[68]. Nuestros informadores nos brindan varias razones para explicar el empleo de dichos eufemismos: decir el verdadero nombre de la serpiente durante la noche provocaría su huida y el cazador no podría matarla, en cambio «cosa deslizante» no despierta sus sospechas; decir la palabra «brujo» por la noche, podría hacer que confundieran al que lo está diciendo con el propio brujo, etc. Vemos que se trata pues de un sentimiento oscuro, de difícil análisis para los interesados y, por consiguiente, habrá que utilizar otra vía para hallar su significado.

Amparándonos en la vieja teoría del valor «mágico» del nombre, podríamos decir que en la mayoría de los casos se trata de cosas peligrosas o cargadas de afectividad negativa, y que se evita «evocarlas» por prudencia, al pronunciar su nombre exacto.

Esta explicación sólo consigue alejar el problema. ¿Qué «poder de evocación» conlleva el nombre? ¿A qué se debe que pueda uno mermar su alcance sustituyéndolo por otro nombre? Finalmente, ¿a qué ha de atenerse uno para proceder a semejante mecanismo de sustitución?

Según la teoría dogon de la palabra, el hecho de pronunciar el nombre exacto de un ser o de un objeto equivale a «mostrarlo» simbólicamente, o mejor dicho, a «darle vida», ya que supone añadir agua (la de la palabra) a sus «semillas». Esta teoría se debe a una visión antropomórfica del mundo, según la cual, las cosas, al igual que el hombre y los seres vivos, poseen «semillas vitales». Por cuanto respecta a los seres animados, sabemos que dichas «semillas» de las clavículas corresponden a lo que nosotros llamaríamos una «imagen de nutrición» y una «imagen seminal»: el alimento (cuya base es la semilla) mantiene la vida del ser humano, le da fuerzas para procrear y garantiza la conservación de la especie, por un lado, y por otro, la semilla es la que contiene la fuerza de reproducción vegetal. Por consiguiente, hay que considerar las «semillas» de los objetos, cual una especie de fecundidad en potencia, o dicho sea de otra manera, cual la posibilidad de poder convertirse en otros objetos semejantes; concepto éste bastante platónico en definitiva.

Hablar con alguien supone dirigirle palabras tras haber pronunciado su nombre para entablar la conversación (incluso si realmente no se ha pronunciado el tal nombre, el hecho de que lo sepa el sujeto parlante constituye una especie de exclamación silenciosa). Hablar de un objeto supone asimismo pronunciar su nombre para asentar una referencia y no un contacto. Para los

[68] Claro que dicha lista no resulta exhaustiva, pero contiene ejemplos significativos.

dogon se trata en ambos casos de «aportar agua a las semillas» de uno u otro, es decir: iniciar aquella reproducción potencial que anida en las citadas «semillas»; supone favorecer una especie de nacimiento simbólico, o mejor dicho, de re-nacimiento, de recreación perpetua. De hecho, si no se nombra jamás a alguien o algo, es como si no existiera.

Amparándonos en la explicación gráfica de los dogon, esta es nuestra forma de interpretar el «poder evocatorio» del nombre; además, semejante explicación ha de ser completada y reforzada por esta otra idea dogon, según la cual los nombres están adecuados a las cosas que representan. La prueba de la adecuación de los nombres propios nos la brinda la relación establecida por la sociedad dogon entre los distintos nombres de una persona y los elementos de su «yo». La habida entre los nombres comunes nos la recuerdan constantemente los juegos de palabras que los dogon suelen practicar gustosos y que en su lengua suponen una intención preexistente a las denominaciones.

Volvamos a considerar el eufemismo, que es precisamente una forma de evitar pronunciar un nombre exacto, al tiempo que se añade al contexto un concepto necesario, cuando resulta inoportuno provocar semejante coincidencia entre el nombre y el objeto que caracteriza la actualización. Por consiguiente, se rodeará la realidad del objeto de una expresión que desvíe la atención, valiéndose de una imagen distinta y global. Los dogon nos explican que emplean el eufemismo cuando necesitan «ocultar» un objeto[69]. Nombrar por ejemplo un órgano sexual, es para ellos casi tan sugestivo como exhibirlo. Al igual que el órgano real ha de ir normalmente cubierto por la ropa, su nombre ha de ir asimismo envuelto en una imagen. Hablaremos, por lo tanto, de «raíz», que está relacionada simbólicamente con el sexo, puesto que «engendra» el árbol, de «cordón umbilical», puesto que esta palabra se refiere asimismo al tallo de donde se supone que brota, etc. Así pues, el órgano permanecerá oculto en la palabra «cual la raíz en la tierra, cual el pájaro en el nido»[70]. Añadiríamos gustosos, llevando el pensamiento de nuestros informadores hasta sus límites inconscientes, «cual el hijo en el seno materno»; puesto que eso es exactamente lo que significa esa idea de entapujar: mediante la no pronunciación del nombre, el eufemismo impide la actualización, es decir, en términos dogon, la «salida» o el «nacimiento» de la cosa[71].

[69] Al nombre eufémico se le llama «nombre que oculta» *(bóy báŋuru).*

[70] Recordemos que al eufemismo se le llama «palabra en el nido» *(gúru sɔ:).*

[71] Cuando nombran la semilla de *Digitaria* «pequeña cosa», estamos de acuerdo en que se trata de «la cosa más pequeña» o «la cosa pequeña por antonomasia», la

Las relaciones simbólicas que rigen la sustitución de un nombre por una expresión eufémica, resultan a veces menos evidentes. No nos basta con comprender que los nombres de la «serpiente» y del «brujo» se sustituyen de noche (momento en que son más peligrosos)[72] por expresiones generalizadas para evitar materializarlos. Hemos de reseñar asimismo que este tipo de eufemismos constan en una serie cuyo denominador común es la oposición existente entre el día y la noche. Efectivamente, el cambio del nombre de la luna, según la hora, nos recuerda que durante la noche los adivinos siempre llaman al Zorro por su antiguo nombre d'*ɔ́gɔynɛ*, nombre propio que significa «el Rico», en cambio se reserva para el día el nombre común de «zorro» *(yurugú)*. Este no es realmente un eufemismo sino una alteración nombre propio-nombre común, siendo éste último de índole general (puesto que se refiere a todos los animales de la especie) y despreciativo (puesto que recuerda el castigo padecido por el personaje). Observemos desde más cerca esta oposición día/noche.

La luna está unida míticamente al Zorro; evoca la «barca» de uno de sus descendientes, y también el «agujero» provocado por la marcha del sol, trozo de placenta arrebatado al hijo culpable; en resumidas cuentas está relacionada simbólicamente con el incesto y con los fracasos del primer ser. Esta asociación, que aparece claramente en el mito, se halla asimismo a nivel del inconsciente, puesto que la forma corriente de atajar el error de un niño que habla de «la luna» *(ie pílu)* durante el día, consiste en decirle: «Tu madre es una bruja». Por otro lado, piensan que el hecho de nombrar a la luna «pedazo de plato roto» (denominación despreciativa) supone una señal de respeto hacia el sol. Volvemos a tropezarnos con la oposición existente entre el aspecto nefasto de la madre (la bruja), la oscuridad y el incesto, por un lado, y su aspecto luminoso y benéfico (el sol), por otro. El llamar a la luna por su verdadero nombre durante el día supondría insultar la imagen benéfica de la madre. De ser proferido semejante insulto, se le compensa y neutraliza inmediatamente por aquel que se lanza contra la verdadera madre del niño culpable.

Si al Zorro se le llama *ɔ́gɔyne* durante la noche es, a todas luces, «para agradarle» y obtener de él predicciones favorables y

que al estallar, ha provocado el nacimiento del universo. Mas el hecho de disimularla en una supuesta seric de «cosas pequeñas» evita que el sacerdote sufra un shock el cual, debido a su gran sensibilidad, podría «provocarle una crisis», casi con la misma seguridad que si le hubieran obligado a comer el cereal prohibido.

[72] El hombre es «un comedor de sol» *(náy-nɛ káyanɛ)* y desconfía instintivamente de los «comedores de noche» *(yàŋa káyū)* siendo precisamente lo más peligroso, la serpiente y el hechicero.

verídicas, mas supone asimismo una forma de reconocer su reino nocturno sobre la tierra y en el corazón del hombre, preso de inquietudes instintivas que no consigue vencer debidamente y que se relacionan con los animales salvajes y los seres maléficos, que, a su entender, merodean en la oscuridad.

Todos estos eufemismos no han de figurar a un mismo nivel, puesto que unas veces consisten en pronunciar el verdadero nombre durante la noche y el eufemismo durante el día (la luna), y otras se procede a la inversa. Mas todos se rigen por la preocupación implícita de no mezclar lo luminoso con lo oscuro, lo puro con lo impuro, la vida con la muerte, observando asimismo el respeto de la creación, la conciencia del transcurso de los días y las noches.

En el caso del escorpión, la oposición se pone de manifiesto entre individuos nacidos normalmente e individuos que gozan de un estatuto especial, debido a su nacimiento. Ahora bien, a estos individuos (gemelos y *kúɲōū*, y también sus padres) se les considera como «aliados» del escorpión, es decir, que no tienen derecho a matarlo, y que supone que el animal no les picará jamás[73]. Pueden curar una mordedura de escorpión frotándola con su saliva e «invocando el nombre de los gemelos y del niño nacido sin menstruación», lo cual hace desaparecer el dolor. El vínculo simbólico mediante el cual se rige esta asociación puede que se halle en el concepto de que la excisión (que está estrechamente relacionada con el escorpión[74]) está destinada a aumentar la fecundidad de la mujer y el hecho de que el nacimiento de gemelos o de *kúɲō* representa un máximo de fecundidad[75].

Los dogon conocen otros empleos eufémicos y algunos de ellos se asemejan más al enigma *(sɔ̀: tà:nie)*. Estas son las bromas eufémicas del tipo «¿Has masticado la alubia?» que se dirigen a una mujer cuando sospechan que está embarazada[76].

En cuanto al propio enigma, hemos estudiado uno de los empleos más típicos, el que corresponde al amor. De entre los distintos aspectos que brinda esta forma de palabra, nos limitaremos en esta ocasión al de los buenos modales. Efectivamente, es por «educación» que la expresión de sentimientos apasionados se halla «envuelta» en metáforas que merman su caracter demasiado im-

[73] Salvo si el hijo se ha peleado con su padre y se niega a pedirle perdón. Pica asimismo, en caso de ruptura de la prohibición consistente en pronunciar su verdadero nombre *(mɔ̀:miō)*, ya que equivale a romper la prohibición de matarlo.

[74] Ver *supra*, p. 186.

[75] Ver *supra*, p. 240.

[76] Id., p. 376.

petuoso y constituyen una prueba de buena educación y de dominio de la «palabra»[77].

El eufemismo es una forma positiva de educación verbal. Existen asimismo, formas negativas, que consisten en una total abstención de palabra en determinadas circunstancias, o en la supresión de formas de palabras particulares entre ciertos grupos de individuos.

Descontando la abstención reglamentaria de los saludos en los casos anteriormente reseñados por nosotros, el silencio total se impone en situaciones tales como la defecación. En cambio la micción no prohíbe la palabra, ya que no es «vergonzosa»: se orina sobre el estiércol del patio, e incluso puede hacerlo una mujer en presencia de los hombres, con la condición de que les de la espalda. Por el contrario, se prohíbe terminantemente la defecación en la casa y en los campos y requiere el secreto y el silencio: «al defecar, es vergonzoso hablar». En semejante caso, no debe corresponder uno al saludo que por error, le dirija un transeúnte durante la noche, puesto que se considera como «oculto por la oscuridad», al igual que durante el día se busca un sitio discreto. Existe una diferencia entre la orina y el excremento. La primera está relacionada con el agua sucia que lavó el campo y con el agua ligeramente estancada del día anterior y, al igual que ellas, se vierte sobre el estiércol y contribuye a aumentar la fermentación. Por consiguiente tiene un caracter útil, mientras que el excremento humano no es recuperable[78]; es totalmente malo y «podrido» puesto que contiene todos los residuos de la comida que no han podido asimilarse tras «el reparto del intestino». De ahí su total incompatibilidad con la palabra[79].

Entre las abstenciones de ciertas formas de palabras entre determinadas categorías de individuos, reseñemos la prohibición para los niños, de pronunciar el nombre de sus padres[80], la ausencia de bromas, de cuentos y de adivinanzas entre padres e hijos en

[77] El enigma conlleva asimismo un valor poético que estudiaremos más adelente; ofrece asimismo un aspecto psicológico de la «puesta a prueba».

[78] De hecho, el estiércol tan sólo contiene excrementos de animales. Si el hombre no ha comido carne, el borrego consume sus excrementos y «luego da buen estiércol». Hemos observado repetidas veces que los dogon se preocupan por no perder nada.

[79] Reservamos el nombre de «prohibiciones de palabras» para determinadas reglas de abstención de palabras por causas religiosas; las estudiaremos en el siguiente capítulo.

[80] El caso más grave sería el del hijo que pronunciara el nombre de su madre, y en grado menor, la hija que pronunciara el nombre del padre. Hemos visto que debía decirse «mi padre» y «mi madre», o bien emplear los eufemismos, cuyo valor resulta más solemne, «leche del pecho» y «cuerda del pantalón».

edad núbil[81]. Por considerar que estas formas de palabras son las más favorables para el amor sexual, el hecho de pronunciarlas entre padres e hijos adquiriría un caracter incestuoso[82].

La no observancia de todas estas reglas de buenos modales, relacionadas con las palabras, provoca consecuencias sociales nefastas. El emplear términos sexuales sin eufemismo, delante de la madre, la hermana o la hija, bromear o insultar a sus padres, son «palabras cuya vergüenza se echa sobre la cabeza de uno» *(sɔ̀: dɔ̀gɔ bàga kú:)* tras provocar la del oyente[83].

Por lo general, las relaciones entre padres e hijos, y la de todos con respecto a los individuos de mayor edad, conllevan gran respeto y deferencia. A los dogon les preocupa mucho hacer alarde de buenos modales en las relaciones sociales, y se les oye a menudo criticar un comportamiento que para ellos resulta indecoroso, menospreciándolo con la expresión «no es bonito» *(sáŋa sɛ̀lɛ)*.

LA EXPRESION SOCIAL DE LAS EMOCIONES

Aun cuando la expresión de las emociones signifique ante todo una manifestación individual, la incluimos dentro del estudio de los comportamientos sociales, puesto que lo que a nosotros nos interesa, en el análisis que nos ocupa, es la reacción de la sociedad frente a la emoción individual y los esfuerzos que ha de hacer para poder canalizarla. Esto se debe a que el choque brutal afectivo que provoca la emoción (o, por hablar como los dogon, la «repentina perdida del *kikínu*») se considera como nefasto para el individuo primero, y luego para el grupo. Veamos pues, como describen el estado emotivo y las manifestaciones expresivas que lo acompañan.

Existe una forma de emoción que, de no ser excesiva, no provoca la pérdida del *kikínu* y se considera, por el contrario como algo benéfico, se trata de la alegría *(kíne ɛ̀:lu,* «hígado suave»). Según el mecanismo descrito anteriormente, los dogon piensan que «despierta» el hígado; el corazón late suavemente, se asemeja

[81] Puede ocurrir que un padre bromee con su hijo y una madre con su hija, en caso de gran euforia, ambos contestan asimismo riéndose. Mas resulta prácticamente impensable para los dogon, que el hijo bromee con la madre y que la hija bromee con el padre.

[82] Ver nuestro estudio anterior, cap. 11.

[83] De hecho se dirigen hacia el bazo, sede de resentimiento y de la vergüenza, y provocan «la disminución» de la circulación de la sangre, que «está casi muerta» (en cambio uno de los efectos benéficos de la buena palabra consiste en activar el movimiento de la sangre).

a un fuego que arde normal y regularmente; hace que el «aceite» del hígado se derrita[84] y se traslade a las articulaciones para infundirlas fuerza; parece como si el trabajo se hiciera solo, y las palabras que se pronuncian, al contener mayor cantidad de agua y de aceite, son suaves, amables, alegres (*sɔ̀: ɛ́:lu,* «palabras suaves»).

La manifestación de la alegría suele generalmente, acompañarse de la risa. Los dogon conciben las ganas de reir, cual una especie de «comezón» *(yàguru)* del hígado; el corazón y el hígado se «rascan» mutuamente, y el ruido de semejante rozadura es el que cosquillea la garganta. Por consiguiente, la risa empieza a nivel del corazón y del hígado, y sube a la garganta.

Volveremos a tropezarnos con ese concepto de «cosquillas» relacionado con la risa y con el contento; se dice por ejemplo, que las buenas palabras «rascan» el cuerpo y que eso le sienta bien. Se dice también que si se acaricia los brazos, la espalda o el pecho de la joven que está cortejando, ésta se echa a reir[85]. Por lo tanto, la risa refleja la satisfacción de un deseo, expresado por la «comezón»[86].

La risa interviene en la vida social, cual un medio para resolver las tensiones y mantener la armonía de las relaciones. Ya hablamos de ello con respecto al papel que desempeña la broma en la vida conyugal; volveremos a hacerlo a propósito de las burlas e insultos catárticos habidos entre «parientes que se prestan a bromas»; en este último caso la risa se convierte en una verdadera institución[87]. Las manifestaciones de la risa están reguladas, dado que han de respetar la jerarquía de las generaciones y los imperativos de la buena educación, tal y como pudimos observarlo.

Cuando se está enfadado, el corazón «arde» *(yau bidíay);* late atropelladamente y «da patadas» *(tatámasɛ),* de ahí que «pisotee» los pulmones y el hígado; «todo se mueve» y el agua del hígado hierve, mientras su aceite salta y chisporrotea cual manteca demasiado caliente. Las palabras son duras, ardientes, malas; a menudo empieza uno a tartamudear. La vesícula biliar se hincha y derrama la bilis en el hígado, lo cual confiere amargor a las palabras[88].

Cuando se siente una emoción muy fuerte, con pérdida brutal de *kikínu* (miedo, anuncio repentino de una mala noticia...) deja de controlarse y la palabra está completamente «extraviada, sin camino», cual el propio individuo que ya no sabe lo que hace.

El dolor, tanto físico como moral «carboniza» el hígado. Puede traducirse por gemidos, gritos, lamentos, llantos. Uno se lamenta cuando trabaja demasiado duramente o cuando está enfermo. Se toleran los gritos de dolor cuanto se trata de mujeres y de niños pequeños que tienen «el corazón ligero» *(kíne vɛ̀y);* La joven parturienta grita, pero la mujer de más edad ha de saber contenerse. Un hombre demuestra su valor al no gritar jamás *(ánakádu);* de lo contrario, le considerarían un cobarde *(liégine).*

Han de poder soportar cualquier prueba con valentía, incluso los niños. Aquel que flaquea ante el dolor es objeto de incesantes burlas, y muy a menudo se le pone un mote injurioso para recordárselo durante toda la vida[89]. Antes de la operación, los responsables de la circuncisión y de la excisión dan aliento a los niños para que tengan valor, ya que cualquier señal de temor o de sufrimiento pudiera provocar el desprecio de sus amigos y de los adultos. En esta ocasión la cobardía resulta tan infame que incluso ha de mantenerse en secreto en la aldea[90]. La pequeña ha de aceptar, asimismo, sin rebelión y sin lamentos que le coloquen las argollas de la nariz, de los labios y de las orejas. El dominio del dolor es un camino hacia el dominio de la palabra y de sí mismo, y halla su recompensa en la aprobación social.

El dolor supremo se manifiesta ante la muerte[91]. En ese pre-

[84] El hígado no contiene grasa *(si:)* sino aceite *(ni:)* y agua; dicho aceite es el mismo que el de la sangre. Cuando se pone a asar un hígado de animal, éste se hincha debido al agua; hay que practicar una incisión para extraerla; entonces queda el aceite, el cual mezclado con la sangre da el jugo; por eso el hígado resulta tan agradable al paladar.

[85] Ese tipo de caricia se llama *pòbolomo;* se practica entre jóvenes, mas cesa después del matrimonio.

[86] Los dogon distinguen la risa sincera, «que procede del corazón y del hígado», por lo tanto de la parte profunda de la persona, y la risa forzada, que pretende dar a entender que se desprecia al interlocutor. En este caso, «ríe la boca y no el corazón».

[87] Ver Griaule: *L'Alliance cathartique;* Dieterlen: *Le Rire.*

[88] También dicen que la verdad contiene un poco de bilis, puesto que el amargor es purificador, y la verdad purifica. Al que le duele el hígado se le da de beber sangre de buey cocida con un poco de bilis del animal.

[89] El enfermero Binem debió haberse operado del gusano de Guinea cuando era niño. La operación, muy dolorosa, consiste en pinchar la zona inflamada con una hoja candente. El grito que pegó *(súbu sùbu,* que expresa probablemente el ruido que produce el hierro candente al penetrar en la carne) se convirtió en su apodo; muy a pesar suyo, sus amigos aún siguen llamándole así.

[90] Cuatro días después de la excisión, las chicas cantan: «Ayer entré en este mercado; no hay que decirlo. La aguja que cose corriendo, reventó, la aguja es la anciana mujer. La vulva es (chata como) la boñiga de la vaca. La oreja del clítoris sobrepasó la cabeza». Lo que «no hay que decir» es si una de ellas gritó.

[91] «La pena de aquel que amaba se apoderó de mí» *(ine ma dùnumu muy áy)* es lo que dicen para expresar semejante sentimiento. Los dogon relacionan la palabra *dùnumu* con *dúnu* «buho», porque se trata de un ave nocturna y tiene huellas negras debajo de los ojos, que recuerdan las lágrimas.

ciso instante es cuando interviene la sociedad de forma precisa para regular las manifestaciones del dolor individual, pues de ser éste demasiado extenso acarrearía una pérdida excesiva de fuerza vital, perjudicial para todo el grupo, a consecuencia de la ruptura del equilibrio social. Por esa razón, durante los funerales, las explosiones de dolor se regulan de tal suerte que se hallan integradas en un conjunto de ritos destinados a reconfortar a los allegados del difunto.

Evidentemente, no se puede impedir alguna manifestación individual y espontánea de dolor. Los dogon consideran que las lágrimas[92] son una «pérdida del agua de la sangre» *(ilí:vèy)*. es decir, de la linfa. El corazón se calienta y la expulsa por una especie «de tubo de comunicación» que se halla entre el «corazón y los ojos». Es un «desbordamiento» por los ojos, comparable al del agua hirviente fuera del cazo. Hay otra «agua» que se desborda por la boca, se trata de los quejidos y de los lamentos. Mas «el que tiene más pena no llora; se acuesta y se tapa con una manta, cual un muerto; sin embargo, los ojos se le ponen colorados ya que la vena del ojo, que procede del corazón, los enrojece y los irrita».

Las manifestaciones de dolor reguladas durante los funerales, constan de llantos y de lamentos femeninos colectivos o aislados, mas integrados en el conjunto, mezclándose, en determinados momentos, con el ruido y con la agitación general. Vemos que, de repente, unas mujeres se colocan los brazos sobre la cabeza, ocultando sus rostros en señal de desesperación, mas nuestros informadores interpretan semejante gesto de forma más sutil: resulta nefasto ver a alguien llorar o con cara triste, tan contraproducente como observarlo comer[93]; además, el rostro se desfigura con el dolor, «las mujeres que lloran se ponen muy feas», decía Ambara con una especie de repugnancia. Uno se siente molesto al contemplar el espectáculo del dolor, puesto que supone una alteración del orden. Por eso hay que ocultarlo. Pero el hecho de colocar los brazos sobre la cabeza resulta, asimismo, útil para disimular la ausencia de lágrimas. De hecho, llorar es de buena educación (o por lo menos fingirlo) cuando se saluda a la familia del difunto para darle el consabido pésame: «¡Salud al compañero separado!».

[92] «Llorar» (con lágrimas) se dice *ìe ìe* (los dogon lo relacionan con *ìe* «ver» porque se «mantienen los ojos abiertos para llorar»). La expresión completa es *ìe ìeu gíru dìe: gó:no*, «hacer salir el agua de los ojos llorando».

[93] «Comiendo, llorando, lo mismo da: vuelve tu espalda» dice el refrán *(jà káyanɛ-le ìe ìenɛ-le kɛ̀vɪ: ónu uo dúlɔ)*. Si uno come solo, ha de darse la vuelta para hacerlo. Tan sólo las mujeres y los niños consumen golosinas en el mercado; los hombres se las llevan a casa.

Hay que participar en el dolor general, de lo contrario, se les reprocharía haberse presentado solo por educación[94].

Existen otros gestos que reflejan el dolor y el luto. Por ejemplo, las mujeres (la viuda sobre todo) rascan el suelo reiteradamente con un trozo de calabacino para marcar el rechazo de la muerte; esto equivale a «desenterrar al muerto» y declararlo vivo para siempre. Además, este gesto supone una purificación ya que la tierra es purificadora[95]. Las mujeres jóvenes de la familia, agitan acompasadamente un mata-moscas al bailar, «para ahuyentar a las moscas que ponen gusanos sobre los cadáveres»[96]. Así es como se demuestra el respeto que se tiene hacia el difunto mas también, y con gran discreción, el horror que produce la muerte.

En contraste con esos gestos silenciosos y discretos, el conjunto del ritual de los funerales se nos presenta como una ocasión para armar el mayor ruido posible. Los cantos acompasados por los instrumentos musicales, ejecutados por los hombres que no dejan de dar vueltas durante toda una noche sobre la terraza del muerto, los bailes de las máscaras en la plaza, sus demostraciones bélicas puntuadas por disparos de fusil, un fondo de gemidos y lamentos de cuyo ritmo se encargan las mujeres, todo ello produce en el observador la sensación de que las manifestaciones sociales del dolor se acentúan voluntariamente al máximo, para canalizar el dolor individual y paliarlo lo más posible[97]. Eso es exactamente lo que opinan los propios dogon. Al preguntar a nuestros informadores el efecto que produce sobre el muerto el ruido y la música de los funerales, éstos contestaron que no servía para nada, pero que servía para dar aliento a la familia del finado. Contra más gente afligida y bullanguera acuda, menos sola se sentirá frente al misterio de la muerte. Las palabras de aliento, los pésames, los «agradecimientos al muerto»[98], significan para ella «buenas palabras» que le aportan agua, aceite y semillas. Lo mismo ocurre con

[94] Se burlarán de ellos por la noche, en «el refugio de los hombres» al igual que aquel cuyo fusil no se ha disparado o no ha producido chispas en la plaza pública durante los funerales.

[95] La tierra labrada, o por lo menos habitada; cuando un zapatero ha convertido la corteza de cailcedrato en algo impuro, al tocarla; se la frota contra la tierra para purificarla (ya que la corteza de cailcedrato, al utilizarse normalmente para las purificaciones, no puede purificarse por sí sola).

[96] Antes del entierro, las mujeres de la familia agitaron sus taparrabos por encima del cadáver, como si desearan apartar las moscas (incluso si no las hay).

[97] Tan sólo nos interesamos en esta ocasión, por el ritual de los funerales como «lenguaje del dolor». Conlleva, claro está, otros aspectos que hallaremos en Griaule: *Masques dogons;* Dieterlen: *Les Ames;* Leiris: *La Langue secrète*, etc...

[98] Se agradece al muerto por todo cuanto hizo en vida, y se recita su lema.

la música [99] y con los regalos de las visitas, a los que llaman «el precio de la vida» [100].

El sentido de semejantes manifestaciones sonoras, cual derivativo del dolor individual, resalta aún más si se le compara con los funerales silenciosos de la «mujer blanca», muerta durante el parto. Acaecen a media noche, sin que nadie lo sepa. El sonido amortiguado de un tambor y aquel producido por trozos de vasijas restregados entre sí, marcan el compás del cortejo; no se le da el pésame al marido; no se permiten ni lamentos ni llantos. Ni tan siquiera dicen que la mujer ha muerto sino que se ha «perdido» *(manáy);* no tendrá *naní:,* es decir que no transmitirá su fuerza vital al futuro niño.

Nos hemos detenido suficientemente sobre el significado social de dicha muerte y en que forma la responsabilidad recae sobre el marido de la difunta como para comprender el trastorno que causan ese silencio y ese misterio. La mujer está realmente «perdida» para el grupo y junto con ella, pierde uno la esperanza de poder tener una numerosa descendencia. Las precauciones tomadas al respecto se proponen evitar la «difusión» de tan aberrante muerte, que rompe el curso normal de la vida humana, por temor a provocar otras muertes semejantes en la aldea.

Tras este breve exámen, podemos concluir que para los dogon, el «lenguaje del dolor» está perfectamente regulado y disciplinado. La expresión individual de las emociones se halla pues o bien reprimida mediante la burla, o bien, en los casos más graves, integrada dentro del grupo que la canaliza y le impone un «ritmo», lo cual supone una manera de restablecer el orden perturbado. Tras haber cumplido con el homenaje que se le debía a los difuntos y luego de liberarse de la propia angustia mediante la expresión adecuada y regulada de sus sentimientos, habrá que dejar de llorar por los muertos y «resucitarlos» colmándolos de sacrificios, dándoles descendientes, trabajando en las cosechas venideras. «Coge tu azada, hermano mío, llueve en la selva», aconseja un canto fúnebre, resumiendo en estas pocas palabras la reacción dinámica de la sociedad para con la muerte, el restablecimiento del sentido del transcurso del tiempo que fue amenazado durante un instante [101].

[99] Acerca del carácter alentador de la música, véase G. Calame-Griaule y B. Calame: *Introductions...*, p. 15.

[100] Al pie del acantilado, no se admiten los cauris como regalos de pésame, porque dicen que son «el hueso del muerto»; tan sólo hay que ofrecer mijo.

[101] «Un dolor, que de ser posible, desearía ser algo muy íntimo o bien que consiguiera traducirse de forma libre y espontánea, a la hora de escogerlo y según una fórmula personal, la cual, en resumidas cuentas, no correspondería enseguida a los deseos del público, no provacaría de motu propio, participación alguna y no infundiría absolutamente ningún aliento. Aún más, detendría su propio desarrollo y al verse reducida a las formas más pasivas de la angustia, perdería, al no manifestarse convenientemente, los beneficios de un ejercicio activo mediante el cual puede ser regulado, disciplinado, expulsado» (Granet: *Le Langage de la douleur*, p. 241).

Los dogon conciben el silencio, desde un punto de vista «orgánico», cual un estado de reposo: el agua de las clavículas está tranquila sobre las semillas, las palabras están «muertas», sus constantes vitales están esparcidas. Esta descripción resulta válida para el silencio voluntario debido a que no tienen ganas de hablar, o por querer «retener» palabras que parecen inoportunas [102]. Resulta distinto cuando se le impone silencio a alguien, ya que la palabra «cortada» que penetra por la fuerza y se dirige hacia el bazo, provoca rencor. La forma más brutal de imponer silencio corresponde a la expresión «deja el ruido» *(siɲe pàda),* pues relaciona de forma injuriosa la palabra con el ruido desprovisto de significado. Puede decirse con más educación: «deja (la boca) cerrada» *(kɛ́m (u) biɛ́).* Un individuo silencioso por naturaleza es «el hombre que no tiene la palabra» *(ine sɔ̀; sɛ̀lɛ).* Esta expresión es ambivalente, al igual que el propio silencio.

El silencio puede ser, efectivamente, un «hombre sin defensa» *(ine nà:na).* No es hábil hablador, no sabe corresponder a las acusaciones ni hacer valer sus derechos. Es motivo de murmuraciones. Su palabra carece de agua, se dice que está «seca» *(sɔ̀: mà:)* [103].

En cambio, cuando no se trata de un carácter débil o tímido, el silencio resulta una cualidad muy apreciada. Ya sabemos que uno ha de saber callarse ante el dolor; que hay que guardar los secretos y que la «boca ligera» se expone a recibir grandes castigos. El silencio supone, asimismo, lo contrario de una charla inútil. Los dogon están convencidos de que hablar mucho perjudica; según ellos, es tan malo como derramar demasiada agua sobre los campos; una lluvia demasiado intensa inunda las cosechas y pudre las raices; de ahí la expresión «derramar la palabra como la lluvia», para referirse a los charlatanes [104]. La charla es el mayor defecto

[102] Hemos observado que en dicho caso, el páncreas «enfría» el vapor de agua dispuesto a salir.

[103] También se denomina así la palabra difícil de entender; lo contrario es «palabra húmeda», *sɔ̀: ɔ́lu,* sinónimo de «palabra fácil», *sɔ̀: bɛrú.*

[104] Numerosas expresiones peyorativas mancillan la charla. El charlatán es «el hacedor de ruido» *(sinɛ si ɲenɛ),* «el triturador (de palabras)» *(tólo tólonɛ),* «aquel cuya palabra no baja» *(ine sɔ̀: sùgɔylɛ),* «el hombre neblina» *(ine pùrugu),* etc...

de las mujeres; provoca peleas, «trae desgracia a la casa» ya que se le achacan muertes o enfermedades. El hecho de hablar demasiado perjudica al propio charlatán: ya nadie le atiende. «Un padre que gruñe y grita sin cesar deja de atemorizar a los hijos», ya que la charla es «una palabra sin camino y sin semillas».

Por consiguiente, el hombre que sabe callar aparece como el ser social por excelencia. Es «paciente» *(íne mùyō sɛ̀ o debégu sɛ́)*, sabe retener las palabras en el momento oportuno; no se pone de mal humor y evita las peleas al no contestar a las provocaciones. Esta cualidad poco común requiere un carácter voluntarioso; nuestros informadores reconocen que no siempre resulta fácil, que el hombre paciente a veces está triste y ha de hacer un esfuerzo para olvidar las «malas palabras» a las que no ha querido contestar. En la aldea se respeta mucho a un hombre de tales características; hace feliz a la gente que le rodea; «el hombre paciente posee la paz» dice el refrán. *(íne mùyō sɛ̀ jám sɛ̀)*. Es «refrescante» como el agua, imagen evocada por el propio sentido de la palabra *mùyō* que significa «sumergir» en el agua[105].

El poseer la virtud de la paciencia es objeto de gran preocupación social; se habla de ella a menudo, se aconseja esta a los jóvenes, se cuentan historias cuya moral es más o menos ésta: «Es a base de paciencia que se obtiene la riqueza y el mando»[106].

EXPRESION DE LA AGRESIVIDAD: BURLA, INSULTO. SU VALOR CATARTICO

Desgraciadamente, la virtud de la paciencia no es tan corriente como lo desearía la colectividad. En la práctica, para los dogon como para los demás pueblos, las tensiones de toda índole se expresan por la vía de la palabra en forma de burlas e insultos, tanto más virulentas cuanto que poseen un espíritu crítico muy desarrollado y son muy vivos para descubrir el defecto físico o moral que puede servir de blanco a su agresividad. Esta se ejerce a menudo contra el extranjero, quien se halla visiblemente un

[105] Recordemos el rito que consiste en pasar agua por el rostro de alguien que ha llorado tras una riña; es para «refrescar» su corazón ardiente. «Perdonar» se dice «hacer paciencia», *mùyō kàna*, literalmente: «sumergir (su corazón) en el agua».

[106] Estos cuentos forman parte de la categoría de los «cuentos de paciencia» *(mùyō élumɛ)* (ver a continuación las distintas categorías de cuentos clasificados según la moral). Muchos tratan de la paciencia que ha de tener el marido con sus esposas (ver *supra*, la historia de «la mujer que se había derretido»).

poco perdido en la aldea y de quien uno además desconfía instintivamente[107].

Hemos anotado cierto número de ejemplos característicos por cuanto a burlas se refiere:

— Defectos físicos: refiriéndose a alguien que lleva la ropa rota: «viene como la máscara de hojas» *(sàna gùroy-gin yá vɛ̀sɛ)*[108], a una frente un poco bombeada, «rostro como el del mono rojo» *(gíru pála-gɔ ɔ́mɔnɔ-gin)*; a un hombre feo pero fuerte, «un mono negro» *(dɛ̀gɛ-gin)*; a un hombre excesivamente delgado, «se parece al *sémena s'ẽ*», insecto minúsculo cuyo nombre significa «muy fino»; a un individuo gordo pero fofo, «es un tábano» (está gordo, pero se le mata con una torta) *(gúbu-gin vɔ)*, etc.

— Defectos morales: «ladrón como una perra que ha parido» *(gùyō-gɔ idu í: nà-gin)*; «perezoso como el corta-mijo» ya que después de la cosecha descansa hasta el año siguiente, o bien «perezoso como una mujer con reglas» *(valágɔ kɛ̀bɛlɛ-gin o yà:na pùnumɛ-gin)*; «callejera como una perra» *(sàla-gɔ ìdu-gin vɔ)*; «provocador como el hijo de otro padre» *(áɲa bé-gɔ í: dígia: vɛ̀y-gin)*[109]; «avaro como el *sátele*» (árbol que conserva sus frutos durante tres años sin dejarlos caer), etc.

Ya hemos reseñado los insultos que se dicen unas a otras las mujeres celosas para que el marido se canse de la rival, así como aquellos que utilizan un joven para provocar al rival que le ha cogido a su novia[110]. Estos insultos y estas burlas suelen saldarse por lo general a base de peleas y trifulcas, mas el mal es menor mientras se trate de personas de la misma generación. Un insulto se convierte en algo francamente grave cuando está dirigido a personas de más edad, en particular a los padres y, lo que es aún peor, a los suegros[111]. En semejante caso, solo puede repararse por mediación del herrero o del pariente de «alianza catártica».

La palabra de insulto: «camina haciendo grandes eses, cual el

[107] Los niños lo atan por una pata y echan a volar «el insecto de los extranjeros» *(yìrū kɛkɛ́:, Pachnoda constantanea)*; «es para que huya el extranjero que viene a comerse la parte de la familia» (Griaule: *Insectes*, p. 37).

[108] Máscara hecha con ramas llenas de hojas que los chicos recientemente circuncisos se ponen al empezar la temporada de las lluvias, para practicar distintos juegos. (Griaule: *Masques dogons*, p. 269 y ss.). Como las hojas se marchitan rápidamente, dichos trajes se convierten pronto en harapos.

[109] El hijo de una mujer divorciada se niega a obedecer al nuevo marido de su madre, argumentando que no es su padre.

[110] Ver *supra*, 351.

[111] El sumo respeto con que se trata a los suegros, se debe al papel que desempeñan en el matrimonio. Son ellos quienes entregan a la mujer y la recuperan si están enfadados. La importancia que se les atribuye se debe a la importancia que supone la fecundidad.

viento»; ambos protagonistas están enfadados mas no se percatan de que se están riendo a su alrededor, puesto que la ira los vuelve ridículos. Sin embargo, la vergüenza se apodera de sus más allegados; «sus hijos se escapan», al igual que el marido de las mujeres que se están insultando.

La injuria «aprieta el hígado» *(kíne kakámasɛ);* la vesícula vierte en él un poco de bilis que ahuyenta la «mala palabra» hacia el bazo. Se experimenta una sensación dolorosa que puede quitar el sueño durante la noche; aquel que tiene el «hígado ligero» (sobre todo la mujer) puede incluso ponerse francamente enfermo: «la mala palabra provoca la enfermedad del hígado» *(sɔ̀: mɔ̀ɲu kíne jíū á:masɛ).*

Aunque es bueno bromear, no hay que pasarse puesto que la ironía se convertiría en un insulto. «Tu burla me pica» *(jáyre ou muy sɔsɔ́bɔsɛ),* dicen, o bien «quema mi hígado» *(kíne ma tɛtégɛsɛ).* Hay que evitar bromear acerca de temas demasiado serios. Así pues, Ambara decía a guisa de ejemplo: «si en plan de broma, le digo a Yébéné que su familia siempre fue pobre, que su padre y su abuelo jamás tuvieron hijos, Yébéné se ofenderá y nos enfadaremos». No hace tanto tiempo que incluso podía estallar una verdadera guerra entre dos aldeas, a raíz de una burla. Ambara presenció un caso durante su juventud. Con ocasión de la fiesta de la siembra, las aldeas «hermanadas» de los dos Ogol, se habían reunido para bailar. Hubo un concurso entre los bailarines; había que coger un mortero entre los dientes y lanzarlo hacia atrás para demostrar la fuerza [112]. La gente del alto Ogol, al mostrarse inferiores a los del bajo Ogol, en dicha competición, estos últimos no escatimaron burlas. Se desencadenó una verdadera batalla campal, a base de *dòmolo* y de piedras. Unicamente la intervención de las máscaras consiguió poner fin a la refriega [113].

Por consiguiente, el equilibrio social se halla constantemente comprometido por la palabra, y la sociedad se esfuerza por restablecerlo también mediante la palabra, evitando asimismo, las tensiones.

Ya hemos visto como «se reparaba la mala palabra». Hemos observado igualmente en qué forma las reglas de educación y de buenos modales contribuían a mantener la armonía entre las distintas generaciones. El uso de la ironía complaciente en las relaciones conyugales posee de por sí, un significado catártico puesto que, valiéndose de las bromas, resuelve una supuesta riña. Lo mismo ocurre con las «bromas de las aldeas» que suelen gastarse los individuos de dialectos distintos cuando coinciden ya que, de antemano sitúan la comunicación bajo el signo de la hilaridad [114]. Pero la expresión más significativa de la catarsis mediante la burla y el insulto, reside en la institución conocida en numerosas sociedades, que lleva el nombre de «parentesco harto de broma» o «alianza catártica», y que los dogon denominan: *mànu màɲa,* que significa literalmente: «acción de amasar en bola» [115].

No tratamos aquí de reanudar el estudio referente a semejante forma de alianza [116]. Tan solo nos interesan sus manifestaciones orales, que presentan un doble aspecto complementario: por una parte los intercambios injuriosos, y por otra la conciliación y la purificación [117].

El *màŋu* admite todas las libertades de palabra, los peores insultos, las maldiciones más graves, que, de tratarse de individuos ordinarios, acarrearía graves consecuencias. Así pues, no se contenta con saludarlo por la mañana diciendo «buenos días» y por la tarde, diciendo «buenas tardes» sino que se hacen alusiones malsonantes a los órganos sexuales de sus padres y de sus abuelos; se pone en duda la fecundidad y la riqueza de su familia. Tomemos el caso típico de un bozo y de un dogon que se cruzan por el camino. Se han reconocido desde lejos, por los andares, por la ropa y se atacan desde lo más lejos posible. El bozo (generalmente en peul): «¡Casa de tu madre! ¡Sexo de tu madre! ¡Sexo de tu padre! (Que Dios) rompa la casa de tu padre!» *(sudu innema gu:gu innema, hallere bamma, helu sudu bamma)* [118]. Entre frase y frase el dogon aporta sus propias injurias (esta vez en dogon): «Vulva de tu madre, verga de tu padre, ¡que Dios te rompa!» *(ú ná dɛ̀me, ú bà tɛ̀rɛ, áma úy jɔ̀gɔ).* Si cada cual conoce algunas palabras del idioma

---

[112] Este juego constituye un ejercicio para poder llevar la máscara «casa de pisos», tan alta y tan pesada.

[113] Antes de que un combate se convierta en algo grave y produzca heridos, el herrero puede presentarse y dar unos cuantos golpes con su masa; entonces los combatientes deben detenerse. Mas si llega demasiado tarde para impedir el derramiento de sangre, entonces la máscara *adagáy* se coloca en medio de la contienda con su sable, y empieza a hacer molinetes para separar a ambas partes.

[114] Ver *supra,* p. 291. Sin embargo, dichas burlas pueden degenerar en pelea en el supuesto de que algún individuo susceptible y que no las conozca bien, pueda interpretarlas equivocadamente.

[115] Se hizo alusión a ello repetidas veces, durante el estudio que nos ocupa.

[116] Acerca de la forma que adopta en el Sudán, véase sobre todo, M. Griaule: *L'Alliance cathartique.* Recordemos que para los dogon, ese determinado tipo de institución se halla en la alianza que los une a los Bozo, y que dentro del grupo dogon existe un sistema de relaciones del mismo tipo entre regiones, aldeas, familias.

[117] Acerca de la palabra de conciliación, p. 308. Hablaremos de la purificación en el capítulo de «La palabra en la vida religiosa».

[118] La pronunciación peul correcta sería *su:du ʔinna ma, kuttu ʔinna ma, hallere bamma, he:lu su:du bamma.*

del otro, puede asegurarse que sus conocimientos se basan en expresiones de esa índole [119]. Existen otros insultos corrientes que se refieren a la comida. El bozo trata en peul a los dogon, de «comedores de perros» *(ɲamo be arava:ndu)* [120] y éste replica «comedores de sapos» *(gáŋgudu tɛ̀mu)*, siendo además ambas afirmaciones tan fantasiosas la una como la otra.

Los insultos pueden llegar a convertirse en la peor de las maldiciones «Que Amma haga salir a la luz a vuestra familia como huevos de perdiz» *(áma tɛ̀sugu tálu-gin tɔ̀gu ebe sogé:ká-namo)*, lo cual significa «que la aniquile», ya que todos los huevos de una perdiz nacen a la vez. Entre *mànu* esto equivale a desear la multiplicación de la familia. Otro insulto muy fuerte: «¡Que Dios te obligue a rascar el plato de tu suegro!» *(áma u áma baɲá uy kóŋɔlɔmo)* tan solo consigue hace reír al *màŋu*. Sin embargo, resulta difícil desear algo peor a alguien, ya que un hombre que se precie no puede ingerir la comida de su suegra sin cometer un incesto simbólico [121]; «rascar el plato» del suegro supondría por consiguiente la señal de una extremada indigencia. Se contesta a todas estas maldiciones riendo: «Que Dios conteste a tu palabra» *(áma áŋa uo sà:)*.

Claro que las frases que acabamos de reseñar tan solo pueden cruzarse con un bozo que conozca bien el dogon; de lo contrario, los insultos se reducen a las breves frases estereotipadas anteriormente citadas. Por el contrario, estas maldiciones son corrientes entre aliados dogon. Existen otras reservadas sobre todo para los *màŋu* de tal o cual región. Por ejemplo, se suele llamar «monos» a los habitantes de Bamba, haciendo alusión a una anécdota satírica que se cuenta sobre ellos, como algo tradicional: unas gentes de Bamba labraban un campo cuando las mujeres les trajeron la comida; tenían tantas ansias por comer que cada cual se sentó sobre su azada y se convirtió en mono [122].

Además del consabido intercambio de bromas, cada cual puede dar rienda suelta a la fantasía para inventarse otras nuevas, según las circunstancias. Así pues, cuando uno coincide con un *màŋ̄u*

---

[119] Amadigné puede decir en bozo «el sexo de tu madre» *(ánam pɔ̀)*, mas ahí se detienen sus conocimientos.
[120] En vez de *na:mo:Be rawa:¯du.*
[121] Alimentar a su marido es uno de los principales deberes de la esposa.
[122] A guisa de moral, se dice que no hay que sentarse sobre la azada porque «es fuego». Esta leyenda recuerda de forma sorprendente un cuento dahomeo dando M. J. Herskovits dos variantes del mismo *(Dahomean narrative*, n.º 122-123): «Unnatural mother: Why Monkey's mouth is black and her buttocks are red», y en donde vemos al mono sentado sobre una azada candente para acabar con una persona malvada.

durante su estancia en la propia aldea, se le puede ocurrir preguntarle «si no está al corriente de la muerte de su padre»; si se traga el anzuelo uno se echa a reir y él le maldice «¡Que Dios te rompa!» Ambara, que pasaba una breve estancia en el Niger ofreció tabaco a un Bozo; éste se sirvió y se quedó con la tabaquera llena. El propietario, se la reclamó «en nombre de Amma», y éste replicó que no conocía a Amma, luego colocó una pizca de tabaco en un trapo y se la tiró. Otro día Ambara se apoderó del pescado más gordo que había en su casa alegando que «jamás en su vida había comido pescado y que había llegado el momento de probarlo».

Con las mujeres aliadas se gastan bromas particulares, que consisten en hacer alusiones obscenas envueltas en una forma enigmática [123] y que han de relacionarse con el tabú sexual muy estricto, referente a dichas mujeres. Como ejemplo podemos dar las bromas que se gastan el sobrino uterino y la mujer de su tío.

El sobrino, al encontrarse a su tía le pregunta: «¿Hizo usted la adivinación ayer noche? *(é yà: digɛ vànu pádali ma)*», lo cual es una forma de saber si mantuvo relaciones sexuales con su marido; pregunta ésta, que de ser dirigida a otra persona de su misma generación supondría el colmo de la grosería. Ella contesta, sea: «¿Acaso somos siempre adivinadores?» *(ému jà: vànu pàdēy ma)»* sea: «¿Acaso tú y yo somos compañeros? (es decir, de la misma edad) *(ú-le èmu-le bɔ̀y ma)*», o bien «Ocúpate de tus propios asuntos, no es para nosotros» *(u kù: uo bià:sɛ:ᵘ-ye, kɔ́y: ému kɔ̀-le vɔ́nɛ)*, lit. «Tú, si has tenido tu cabeza, está bien; no estamos con eso». Todas estas contestaciones significan lo mismo: «Somos demasiado viejos para lo que me estás diciendo, eso queda para los jóvenes como tú». Pero si la tía está embarazada y contesta de esa forma, el sobrimo se mofa de ella: «¿Acaso has bebido agua o es que te han envenenado? *(ú dì:kɔbà: n'ō:ᵘ ma nemí)*» y ella asiente: «Sí, bebí agua *(è:mù dì: n'ōgu)*» [124]. El sobrino puede fingir, asimismo, que crea que ella le da mala vida a su tío: «Si cansas a mi tío, traeré a otra mujer *(ú mú miɲu ónōmɔsɛᵘ-ye, yà:na lè jejɛlɛdō)*,» ella replica: «Si sobran mujeres por tu culpa, tráelas *(ú-de yà:ū sáma yò-ye, jɛ̀lɛ)* [125]», y él la desafía: «No hagas apuestas conmigo *(múle sába lāganō)* [126]». La tía que se encuentra a su sobrino cuando va a

---

[123] Hemos podido observar, asimismo, que las bromas rotundamente obscenas *(tatága)* resultan asimismo permisivas con las mujeres *màɲu*.
[124] Recordamos que el marido hace las mismas alusiones irónicas a su propia esposa cuando sospecha que está embarazada.
[125] *sáma* significa «yermo» de ahí «inutilizado, de más, superfluo».
[126] *sába lága*, «golpear la discusión»; se discute y se estrecha uno la mano para

sacar agua, le da una voz: «Coge mi canario y vete a sacar agua *(tóroy ma yàbe dì: kɔ̀bɔ jɛ̀lɛ)*» y éste le contesta: «Ahora ya te has aprovechado bastante de la casa de mi tío, es hora de que te obligue a salir *(nɛ̀ mu niɲu gínunɛ énia:", úy gó:noy-mu-do doáy)*»; ella protesta: «No tienes derecho a sacarme de ahí» *(gó:no-gin kára yɛ̀sɛu má)*» [127]

Por consiguiente, las bromas de los *màɲu* se caracterizan sobre todo por que se refieren preferentemente a temas que suelen estar prohibidos (sexualidad), esforzándose por perjudicar a la interesada (injurias personales), a su familia, sus bienes. Sin embargo, queda terminantemente prohibido pegarle [128], y sobre todo, mantener relaciones sexuales con ella, en caso de que se presentara esa posibilidad. Dicho sea de otro modo, dichas bromas se proponen sustituir actos delictivos por palabras falsamente injuriosas (puesto que de algún modo se cruzan «en vacío», sin haber sido provocadas por un conflicto).

La broma siguiente, que se gastan el sobrino uterino y el hijo de su tío nos brinda un ejemplo típico para zanjar tensiones. Este último pincha a su primo diciéndole que recibe mucha carne en casa de su padre y el primero replica: «que no le han dado campo y que la comida sustituye al campo»; alega, asimismo, que con el producto de su propio campo ha de mantener a su prima materna, que es su mujer. (según las reglas del matrimonio preferente). «Deja a mi hermana», contesta el otro. «Cásate entonces con tu hermana», prosigue el sobrino uterino, y el primo le escupe en la cara. Por un lado, el hijo del tío está celoso al ver que tratan a su primo mejor que a él en su propia casa, y por otro éste se siente frustrado debido a la herencia de su madre. La broma los libera de semejantes sentimientos [129].

Según la teoría dogon, la palabra del *màɲu* es purificadora; contiene mucha agua y aceite, puesto que provoca la risa y produce satisfacción. Al circular entre los órganos del cuerpo del auditor, lo «limpia», al igual que el aceite y el agua empleados en las abluciones. «Barra» todas cuantas «malas palabras» latentes puede uno llevar dentro de sí, «refresca» el corazón y «despierta» el hígado. Además, es «nutritiva» debido al aceite que contiene. Por todas estas razones el aliado puede desempeñar el papel de conciliador y purificador [130].

asegurar que cada cual se considera portador de la razón. Es una especie de apuesta.

[127] Esto significa que la miman demasiado en casa del tío y que éste hará que se case en otra parte para que sea maltratada. La órden que le da ella de ir a por agua, resulta burlesca, puesto que únicamente las mujeres desempeñan semejante tarea que está simbólicamente relacionada con la fecundidad.

[128] Durante una contienda, un «aliado acártico» puede colocarse entre los combatientes con los brazos abiertos para apartarlos; no pueden seguir luchando so pena de golpearlo.

[129] Los comentamos anteriormente a propósito del «nombre de la madre». Acerca de una forma semejante de resolver las tensiones mediante las bromas entre grupos cuyas relaciones son complementarias, véase M. Fortes: *The Dynamics of clanship among the Tallensi*, p. 94-95.

LA AUTORIDAD. LA CONCILIACION. LA JUSTICIA

Para los dogon, la autoridad se pone de manifiesto de forma jerárquica. Los hijos se someten a sus padres, éstos respetan las opiniones del patriarca de la familia, y el conjunto de los hombres más ancianos de la aldea se encarga de los asuntos que interesan a la comunidad. El Hogon ejerce la máxima autoridad, representa a la Tierra, es el hombre más viejo de la región y encarna la sabiduría ancestral. Cada generación obedece a las generaciones superiores, y la falta más grave que puede cometerse contra el orden social consiste en rebelarse contra la autoridad del que es mayor que uno. Ya hemos visto que jamás se le da la razón al más joven, en una riña (ni cuando la mujer se enfrenta al marido), incluso si el mayor está francamente equivocado. Se atiende con respeto a la palabra autoritaria del cabeza de familia, incluso cuando resulta injusta y tan solo le resta a uno callar; parece significativo que dentro del sistema de los equivalentes, dicha palabra corresponda precisamente a la «mala palabra», como si se deseara expresar así un rencor inconsciente hacia determinados abusos de autoridad. Sin embargo, hay que hacer una distinción entre la palabra autoritaria del patriarca y la propia reprimenda *(sɔ̀: gámu*, el «castigo») la cual, a juicio de todos, hace «perder los espíritus» y debería evitarse; dicen que si se riñe a los hijos con demasiado ímpetu, se quedan totalmente turbados y pierden toda su capacidad. Claro que la forma de ejercer la autoridad depende mucho de los individuos y de los caracteres; sin embargo, por regla general, podemos advertir cierto respeto hacia la persona y hacia su libertad; así pues un padre jamás obligará a su hijo a escuchar sus enseñanzas si no lo desea.

Los poseedores de la palabra de autoridad reparten cumplidos y reproches. Los dogon opinan que las palabras de aliento resultan necesarias para aquel que cumple una difícil tarea; aumentan sus

[130] Lo cierto es que los dogon clasifican las «burlas de *màɲu*» entre «las palabras de purificación».

fuerzas. Por otro lado hay que saber medir los cumplidos y los reproches para que la autoridad siga siendo eficaz: un padre que tan solo sabe regañar pierde el respeto de sus hijos.

El reproche hecho en público tiene gran alcance; cubre de vergüenza al que lo padece [131]. En cambio, las palabras de aliento declaradas en público por aquellos que por la edad ejercen la autoridad, suponen un gran estímulo para aquellos que están gastando sus energías. Así pues, cuando las máscaras bailan en una plaza pública, se advierte a menudo a un anciano que les grita (en un lenguaje secreto o corriente) consejos y palabras de aliento, las cuales —a la vista de su comportamiento— les infunden un ímpetu renovado. Las palabras pueden sustituirse por gestos simbólicos. En el momento de mayor frenesí un anciano coloca delante del bailarín su bastón alargado que usa para caminar y lo retira al instante, o bien coge un puñado de polvo y se lo tira.

El bastón de un hombre, sobre todo de un anciano, representa efectivamente su «fuerza» puesto que se apoya sobre él para caminar. Por consiguiente está relacionado con el concepto de autoridad, y también con el de la palabra que expresa dicha autoridad. A cada función social le corresponde un bastón particular y simbólico [132], que en algunos casos puede sustituirse por la «palabra» de su portador. El bastón que se coloca delante de un bailarín para «felicitarlo» es, o bien, un bastón corriente que se usa para caminar, o bien, un bastón de patriarca (encorvado para que pueda apoyar su mano sin que ésta resbale). Este gesto equivale exactamente a las palabras de aliento clamadas por los ancianos

[131] He aquí, a guisa de ejemplo, la pequeña escena que pudimos observar: una joven mujer que participaba en las danzas llamadas *pɛ̀lu sày* con ocasión de unos funerales celebrados en el alto Ogol, puso tanto empeño en ello que el niño que llevaba en la espalda casi se cae y lo atraparon por los pelos; empezó a chillar y ella le dio enseguida el pecho para sosegarlo. Pero las matronas ahí presentes la riñeron sobremanera, reprochándole haber colocado el niño de mala manera. El incidente duró un buen rato; la danza quedó interrumpida, todas las mujeres escuchaban, y la culpable agachaba la cabeza sin mediar palabra y parecía tremendamente molesta.

[132] El del Hogon es en bambú, cuya raíz forma una cabeza encorvada, imagen de la serpiente chtoniana. El del sacerdote (en *ódo gólono,* madera cuyo tronco presenta surcos que recuerdan los ríos y el arco iris) posee una triple horquilla que recuerda el brazo y la boca (es decir, la «palabra») de Nommo sacrificado. El del patriarca se ha labrado en el *yonι gɛ̀ū*, cuyas fibras sirven para tejer las esteras, lo cual recuerda que el bastón es el «reposo del anciano». Finalmente, el de los iniciados en la selva, está hecho de madera de *tógodo,* árbol que da flores rojas (color de la sangre menstrual y de la impureza), que se utiliza para labrar las máscaras; se le quita la corteza y se enrosca alrededor del palo que luego se pasa por el fuego, lo cual produce una decoración en espiral que simboliza la serpiente en la que se ha convertido el antepasado Dyongou Sérou al morir.

y, en cierto modo, a las palabras de ánimo en lengua secreta, que evocan la sociedad de las máscaras y a su fundador, el antepasado Dyongou Sérou, puesto que dicho bastón sustituye en este caso al de los iniciados (que sólo puede sacar para el *sígi).*

En cuanto al gesto simbólico, que consiste en lanzar puñados de polvo al bailarín, diremos que posee doble significado, aun cuando predomine la intención de querer felicitarlo. Se trata de relacionar las máscaras con el viento, puesto que poseen su fuerza y su ligereza. Mas esta alusión al viento es asimismo una alusión a la muerte, puesto que ésta es en sí «polvo y viento» y significa que «el baile no irá más allá de la plaza pública y no resultará provechoso para la casa» puesto que aquel que baila hasta cansarse no puede reanudar su trabajo al día siguiente: «el baile volverá a caerse cual el polvo que levanta y que el viento se lleva» [133].

Los bailarines necesitan dichas palabras de aliento; si carecen de ellas se muestran menos animados y hábiles. Cuando surgen los reproches y las burlas, el tal bailarín abandona la plaza y se esconde avergonzado.

Los poseedores de la palabra de autoridad palian los conflictos, convirtiéndose en jueces o conciliadores. Con respecto a la reparación de la mala palabra pudimos observar cuan importante resultaba el papel de mediador. Cuando el herrero o el pariente de «alianza catártica» no desempeñan tal papel, entonces entra en juego la «palabra de justicia» *(báru sɔ̀:)*. Procede de tres autoridades superiores: el Hogon, el cabeza de familia y la asamblea de ancianos, a los que actualmente hay que añadir la autoridad administrativa.

La justicia del Hogon, que es el «portavoz» del antepasado Lébé Sérou tan solo interviene en casos de suma gravedad. Dan como ejemplo típico el caso de la lluvia que tardó en llegar; piensan que un hombre se lo impide, voluntariamente o por haber roto una prohibición. El Hogon reúne entonces a todos los habitantes de la región; se considera culpable a todo aquel que no contestara a dicho llamamiento; se le obliga a presentarse ante el Hogon y se supone que luego empezará a llover. Antaño, la justicia del mercado *(íbɛ báru)* dependía [134] estrictamente de la autoridad del Hogon; en caso de riña o robo, su enviado se presentaba

[133] Pensamos que dicho gesto posee asimismo un valor propiciatorio destinado a alejar la muerte de las casas y lograr que su influencia se limite a la plaza pública y a la ceremonia del momento.

[134] Actualmente, consideran que ese tipo de delito corresponde a la justicia administrativa. Según nuestros informadores, los robos son mucho más frecuentes que antaño, sin embargo, las batallas escasean cada vez más, por temor a ingresar en la cárcel en caso de herida grave infligida al adversario.

tocando «el tambor del Hogon» *(ɔ́gɔ bòy)* y empezaba a juzgar en su nombre, «in situ».

El patriarca zanja las diferencias habidas entre miembros de su familia lejana; reúne a ambas partes y les exige una explicación en su presencia. Mas puede resolver una pelea por mediación de su bastón, puesto que éste representa a la vez su palabra y su fuerza, tal como pudimos observarlo anteriormente. Así pues, cuando una mujer abandona el hogar de su marido para irse a otra aldea, puede enviar a alguien para que coloque su bastón delante de ella y diga: «El patriarca dijo que coloque su bastón delante de ti» *(vagéũ baŋą́ bàga únumo gíru uo-nɛ dú:nu gí)*. Entonces la mujer ha de recogerlo y devolvérselo al anciano; luego ha de renunciar a huir so pena de que le sucedan grandes desgracias.

El «gran refugio» *(tógu nà)* que fue lo primero que se construyó al hacer los cimientos de una aldea, sobre una roca un tanto elevada de la plaza pública de cada «barrio», constituye una verdadera «casa de la palabra» en donde se toman todas las decisiones y se pronuncian las ordenanzas de interés para la comunidad de la aldea. Dicha construcción, que consta de un tejado hecho a base de ramajes, que descansa sobre ocho pilares de piedras superpuestas [135], representa la «cabeza de la aldea y la palabra de los hombres», y sobre todo la de los ocho antepasados pues ellos han considerado conservar la sabia enseñanza. La sabiduría ancestral de la que está impregnada y que inspira los juicios de los actuales ancianos, se halla constantemente renovada por las «visitas» que le hacen las almas de los muertos al ponerse el sol —símbolo de la muerte [136]—. Para dejarles el sitio, los hombres abandonan el *tógu nà* cuando el sol empieza a decaer; regresan al caer la noche, ya que la visita de los antepasados es breve: «la palabra de los muertos es corta» *(yimũ sɔ̀: dumí vɔ)*.

«En el *tógu nà* sólo se dicen buenas palabras» *(tógu nà-nɛ sɔ̀: ɛ̀du sɔ̀: ɲu)*; toda pelea queda desterrada: «la palabra que allí se habla está sentada». Los hombres platican tranquilamente, evocan la tradición, se quejan de lo mal que están las cosas, la pobreza es mayor que antaño, ya que «el dinero europeo es como el viento, se esfuma rápidamente, en cambio los cauris cundían más»; dan consejos a los más jóvenes y los informan. Mas el *tógu nà* es también un tribunal donde se juzgan los conflictos que sobrepasan

[135] Acerca del simbolismo del plano y de los materiales, véase M. Griaule: *Dieu d'eau*, p. 118 y ss.

[136] En el dialecto de Wazouba, se dice que «el sol ha muerto» *(náy yìmay)*; en Sanga dicen que «cae» *(náy nùmay)*. El herrero siempre ejecuta la «solicitud de perdón» al ponerse el sol, porque es la «hora de los muertos».

el ámbito de la gran familia indivisa (que depende de la autoridad de su patriarca) [137]; tan sólo se puede hacer justicia durante el día, jamás durante la noche. Si algún problema se plantea durante la reunión nocturna, se remite la discusión al día siguiente, ya que es necesario ver los ojos y el rostro de aquél que se encarga de hacer justicia, para que su palabra produzca mayor impacto sobre el culpable y que se respete mejor el fallo.

A título de ejemplo, relatamos un caso concreto que pudimos observar y que resulta particularmente interesante, debido a la naturaleza del conflicto y la forma en que fue juzgado, lo cual representa una evolución de las costumbres.

El 30 de noviembre de 1960, en Sanga, nos extrañó comprobar que nuestros informadores no habían acudido a la hora habitual, entonces nos contestaron que no podían venir porque «había algunas palabras con la familia». En efecto, se había congregado una importante asamblea de hombres en la meseta rocosa que se extiende al lado del campamento, circunstancia ésta insólita puesto que dicho lugar, aunque poco alejado de ambas aldeas, forma parte de la «selva»; más tarde nos comunicaron la razón. Todos los notables de los dos Ogol celebraban sesión muy seriamente, incluso el jefe administrativo Ogobara y (otro hecho insólito) el guardia civil Bambara, encargado desde hace algún tiempo de la policía local. Se observaban numerosas personas ajenas a la aldea. La reunión duró varias horas y transcurrió en medio de la calma más absoluta. Cada cual hablaba por turno, detenidamente. La enrevesada historia que allí se estaba juzgando y que luego pudimos recomponer, era un caso típico de conflicto de «palabra».

Un anciano que vivía en Sangui, pero que era oriundo de Dozyou Orey, tras haber pasado su infancia (hecho importante) en Amani [138], se hallaba el año anterior en el mercado de Ninari, en donde había conocido a dos hombres oriundos de Amala y de

[137] Al que provoca un escándalo se le juzga de distinta forma según se trate de un hombre que haya asistido a la ceremonia del *sígi*, o no. En el primer caso, se dice que «el niño del *sigi*» está «en regla con las máscaras» y compete a la justicia del Hogon o de los ancianos. Tan sólo se le condena a una multa de 21 cauris y las deposita sobre un hormiguero tras haberse purificado. En cambio, aquel que aún no ha visto un *sígi*, está relacionado con las mujeres y con los hijos y pertenece a la justicia de las máscaras; en semejante caso se ejecuta el rito de *púro*.

[138] Sangui es una de las aldeas del alto Sanga y Dozyou Orey un barrio del bajo Ogol (igualmente sito en el alto Sanga). El asunto se juzgaba en el bajo Ogol, ya que el lugar de origen resulta más importante que el lugar de residencia. Amani se halla en la meseta, al pie del acantilado, con respecto a Sanga. Niŋari, en cambio, se halla en el centro de la meseta, a 25 kilómetros al Norte de Sanga, aproxidamente; es un importante mercado. Amala no está muy lejos, pero se halla a unos quince kilómetros al noroeste de Sanga; Soroli está mucho más lejos y se halla al noroeste de la meseta.

Soroli, respectivamente, que lo invitaron a beber con ellos 25 francos de cerveza. Durante la conversación que mantuvieron, estos hombres, según él, le hicieron preguntas acerca de un «fetiche» que al parecer se hallaba en la aldea de Amani, teniendo dicho fetiche la reputación de ser muy peligroso y de poder «estrangular el alma» de una persona (es decir, provocar su muerte). Siempre según su testimonio, contestaría que no había nada de eso en Amani, sino tan sólo un sitio llamado *mɔ̀nɔ*, de cuyo agujero, según la tradición, salió el antepasado fundador de la aldea[139], y en el cual puede echarse la tierra que se recoge cuando se persigue a un malhechor para darle muerte. Luego los dos hombres confesaron que aquel anciano había declarado que otro individuo de Amala se había marchado a Amani con un cómplice de Soroli para «estrangular el alma» de su enemigo, el repartidor de cerveza. Era tal la gravedad de las palabras que se le imputaban que requería la presencia del anciano de Sanga. Unos hombres de Amala vinieron a buscarlo sin darle explicaciones, y éste se marchó preguntando si su «distribuidor de cerveza» (el único hombre que conocía en Amala) estaba enfermo. Le pidieron que justificara sus palabras. Juró en nombre de Amma[140] que no había dicho nada de eso. Aquel juramente le pareció suficiente al jefe de Amala, mas los acusadores no lo aceptaron, de ahí la necesidad de llevar el asunto ante los notables de Sanga. Por eso, aquel día se hallaban reunidos ante ellos: el acusado, el acusador de Amala (representado por su hijo y varios parientes) y los dos supuestos «estranguladores de alma» acusados por el anciano en su relato de los hechos.

Este tomó la palabra el primero y narró detenidamente su versión de los hechos. Luego le tocó el turno a los acusadores y finalmente a los que habían sido acusados de querer «estrangular el alma» del hombre de Amala. Por su parte, el de Soroli dijo que tan sólo había oído pronunciar su nombre en esta historia y que, de ser mentira, vendría gente de Amala. El jefe Ogobara falló el juicio; en pocas palabras dijo que desde que conocía a aquel anciano, éste no había mentido jamás; lo único que podía decirse en su contra es que tenía «el corazón ligero», es decir, que se peleaba con facilidad; todos habían hablado bajo el efecto de la cerveza, mas las gentes de Amala fueron las que mintieron. El asunto había quedado zanjado; si los demandantes no aceptaban el juicio, tendrían que presentarse ante el Hogon de Arou, en este

[139] Ver Dieterlen: *Les Ames*, p. 46.
[140] Acerca de la gravedad de dicho juramento, ver *infra*, p. 470.

caso el juez supremo, puesto que todos los habitantes de Amala, de Soroli y de Dozyou Orey, pertenecen a la tribu de Arou[141].

Para respetar la costumbre debió reunirse a todos los ancianos en el *tógu nà* y dejarlos hablar por turno, empezando por los más mayores. Mas el acusado rechazó esa clase de justicia, puesto que temía que los ancianos se negaran a juzgar en el *tógu nà* una causa trivial, una «palabra de borracho», una «palabra de mercado». Prefirió una clase de justicia intermedia, entre la tradición y la justicia administrativa: el juicio del jefe Ogobara, ratificado por la presencia del guardia. A esta forma de justicia se la denomina «justicia de la coacción» *(sìmɛ báru sɔ̀:)* al igual que la justicia europea. A Ogobara le resultaba imposible juzgar en el *tógu nà*, porque era demasiado joven (en aquel entonces tenía aproximadamente cuarenta años); por ese motivo la reunión tenía lugar fuera de los límites de la aldea, en un lugar que se considera como formando parte de la selva, siendo al mismo tiempo un punto de confluencia y de vaivenes (el campamento).

El comentario de nuestros informadores fue que Ogobara había hablado bien, a pesar de lo joven que era, que el anciano de Dozyou Orey no era muy experto y no sabía defenderse bien, por eso resultaba fácil acusarle y que las gentes de Amala eran unos embusteros redomados.

Así pues, hacía un año que se estaba persiguiendo a un hombre debido a las consecuencias de las palabras que no había pronunciado y que se le habían atribuido falsamente, tras una borrachera de mercado. Unos ancianos realizaban largos desplazamientos, celebraban sesión durante horas enteras, atendían interminables juicios, para solucionar este conflicto de palabra resultaría difícil poder demostrar de forma más clara, hasta qué punto afecta a los dogon la irreversibilidad del verbo.

LA PALABRA DE SABIDURIA. LA ENSEÑANZA

Al ser poseedores de la palabra de autoridad, los hombres de edad detienen asimismo la palabra de sabiduría y el conocimiento; además es esta última la que les otorga el derecho de zanjar las diferencias y dirigir el comportamiento de los más jóvenes. Para los dogon, la tradición que tienen el deber de transmitir es una forma de «palabra», puesto que toda enseñanza con-

[141] Acerca de las distintas tribus y su distribución, véase Dieterlen: *Les Ames*, cap. 1.

lleva una forma oral y pasa de la boca a la oreja a lo largo de las generaciones; es *sɔ̀: pìy*, la «palabra antigua», expresión que evoca la antigüedad de dicha tradición que se remonta a los antepasados de la humanidad, mas evoca igualmente a los ancianos encargados de conservarla y transmitirla. Se opone a *sɔ̀: kaná*, la «palabra nueva», que representa la enseñanza moderna. En la clasificación de las palabras, *sɔ̀: pìy* se ordena junto con la «palabra boca abajo de Amma Sérou» [142], ya que supone ante todo el privilegio del patriarca cabeza de familia. De hecho, se considera la tradición como parte integrante del patrimonio familiar; las «palabras» se transmiten como se transmiten las tierras y los bienes y tampoco deben salir de la familia. «No se gasta la herencia de las palabras». «La palabra es como la tierra, ha de permanecer en la familia.» Por esta razón no puede transmitirse el conocimiento a cualquiera; es una «palabra secreta»; *sɔ̀: báyuru*. Existen refranes que hacen hincapié sobre la necesidad de ser prudentes: «No le digas a tu mujer las palabras de la familia, incluso si te llevas bien con ella» [143]. Ya que, como todos sabemos, la mujer charla a tontas y a locas y no le parecería mal repetirle a su familia, o incluso —¿quién sabe?— a un nuevo marido, las confidencias que por imprudencia se le hicieron. Las conversaciones que se pueden mantener con ella se refieren a los asuntos de la pareja, a los niños, a las labores agrícolas, a los problemas conyugales, a la vida cotidiana, mas no han de abordarse temas relacionados con el conocimiento tradicional. El sobrino uterino, que frecuenta la casa de su tío con la misma familiaridad que la de su padre, recibe el siguiente aviso: «Las palabras que oyes en la casa de tu padre no las lleves a casa de tu madre; las que oyes en la casa de tu madre, no las lleves a casa de tu padre» [144].

Se conserva celosamente el conocimiento porque es demasiado valioso para ser mancillado, y también porque confiere al que lo posee una superioridad que no desea compartir con cualquiera. «No deben ser todos sabios», nos comentaba nuestro informador. Si se despilfarra, la palabra de sabiduría pierde parte de su valor; lo mismo ocurre cuando se posee el secreto de los remedios. Claro que existe el riesgo de que el conocimiento acabe por desaparecer de tanto mantenerlo en secreto. Por eso mismo, un hombre de

[142] Véase *supra*, p. 145.

[143] *bàyne (= bà íne) sɔ̀: yà:na uo é lìy ɛ̀:lia: - gie táganō.* El dogon dice literalmente: «si ambos sois dulces».

[144] Estas palabras constan en una solemne oración pronunciada con ocasión de la ceremonia llamada «cerveza de los gemelos», que reúne a consanguíneos y a uterinos.

edad enseña cuanto sabe a su hijo o a su sobrino [145]. El joven que desea aprender permanece sentado cerca de su padre por la noche, después de cenar, y atiende sus enseñanzas; mas el padre no puede forzarlo a que lo haga y si el joven prefiere ir a dar una vuelta, tan sólo puede soltar un suspiro delante de su mujer: «¡Peor para él!». Entonces la madre intentará razonar a su hijo y le aconsejará que de vez en cuando se quede con su padre para escuchar su palabra. Ninguna enseñanza puede depararse a la fuerza; primero ha de demostrarse interés y curiosidad por recibir la enseñanza. «El joven que tiene a su padre, no hace caso a nada, declaraba Ambara; come y esto es todo. Aquel que no tiene a su padre, no hace ruido y se acerca apaciblemente para escuchar la pregunta» [146]. Por lo general, los hombres de edad se quejan de la falta de interés progresivo manifestada por los jóvenes con respecto a las costumbres. Sin embargo, ha de advertirse que muchos de los hombres que se despreocuparon durante su juventud, más tarde demostraron su interés y se pusieron a instruirse seriamente con la ayuda de los ancianos [147].

El padre instruye a su hijo en casa; el patriarca enseña la costumbre a los jóvenes de la familia en el *gínna*. En el *tógu nà* los hombres de edad hablan y los jóvenes escuchan. Antaño, los jóvenes que estaban casados cedían su sitio cuando llegaban los ancianos. Ahora se admiten incluso a los niños, aunque se les puede echar si arman mucho jaleo, ya que «dejan de escuchar las palabras y se burlan de la costumbre». Esto afecta tanto a algunos ancianos que no desean volver jamás al *tógu nà:*

La enseñanza del *tógu nà* no posee un carácter iniciador dado la numerosa asistencia que está escuchándola; se limita a generalidades y se refiere sobre todo a la moral social. Cuando un joven desea informarse con mayores detalles acerca de cuantas explicaciones se han dado, irá a ver al anciano que habló y le hará preguntas suplementarias. A pregunta bien planteada, respuesta exacta; esta es la norma de la enseñanza dogon [148].

Los temas de instrucción se extraen a menudo de los cuentos y

[145] Al hijo de su hermano y no al de su hermana, ya que «su padre se halla en otro lugar y no recibirá la herencia».

[146] Ambara tiene fundados motivos para hablar así, ya que ninguno de sus hijos parece estar dispuesto a recoger la herencia de su gran sabiduría.

[147] A veces, la encuesta etnográfica es la que despierta semejante interés. Por ejemplo en el caso de Amadigné. En cuanto a Koguen, ha alcanzado una sabiduría inusual para su edad, puesto que la encuesta incitó su curiosidad con respecto a la tradición, si bien ya estaba sumamente desarrollada.

[148] «El hombre que desea saber, ha de hablar de sí mismo (lit.: «con su cabeza»); si no ha preguntado, no se dice» *(íne júgo íbɛ kú: vomo-le sɔsɔ̀:do, vo sèlumɛde-ye tàgaydenɛ)*. Este principio se aplica asimismo a la encuesta etnográfica.

las adivinanzas *(élumɛ)*, cuyo significado simbólico se utiliza de distintas formas[149]: conocimiento de la naturaleza, moral, comportamiento social, y finalmente conocimiento esotérico de la religión y del mito. Al llegar a este último nivel, no se dan públicamente las explicaciones en el *tógu nà*, sino en plan particular.

La mujer desempeña, asimismo, un papel en la educación de los hijos. Todos los hijos aprenden los *élumɛ* merced a su madre; a la edad en que duerme con ella, ésta le cuenta historias para que se quede dormido; de ahí la relación simbólica existente entre las fábulas y la leche materna[150]. A partir de los diez años aproximadamente, los niños empiezan a reunirse entre ellos para contarse cuanto han aprendido de su madre. El padre incrementa también el conocimiento de los cuentos cuando los chicos son lo bastante mayor como para ir a labrar con él. Durante el invierno, padre e hijos se acuestan en la selva y pasan largas veladas alrededor de un fuego destinado a ahuyentar a los mosquitos; el padre narra y explica, tomando en cuenta la edad de los auditores.

La niñita lo aprende todo de su madre. En cuanto puede andar la sigue por doquier y recibe de ella una enseñanza práctica, primero (técnicas domésticas y agrícolas femeninas) y, cuando está en edad de contraer matrimonio (es decir, cuando se acerca la pubertad), conocimientos más secretos referentes a la fisiología de la mujer, al matrimonio, a la maternidad. Dicha enseñanza se denomina «palabra oculta» *(sɔ̀:báŋuru)* o «palabra de la alcoba» *(dɛ̀ũ sɔ̀:)*[151]. El padre no interviene para nada absolutamente en su educación[152]. Más adelante, cuando se vaya a la «casa de la anciana», la joven recibirá ahí, asimismo, una educación basada sobre todo en cómo debe comportarse con su marido y su familia política. Se trata de «la palabra del exterior» *(pàra sɔ̀:)*. La anciana da, asimismo, unos cuantos consejos prácticos sobre los primeros tiempos del matrimonio[153]. Mas tan solo abordará temas

[149] La enseñanza mediante la literatura oral se analizará en el capítulo del «Arte de la palabra».
[150] Ver *supra*, p. 72.
[151] En el simbolismo de la casa, la habitación está relacionada con el vientre materno (ver Calame-Griaule: *Notes sur l'habitation)*.
[152] Se dice, asimismo, relacionando de modo espontáneo las palabras con el tejido, que el padre tan sólo facilita ropa a sus hijos, ya que la madre se encarga de vestir a las niñas.
[153] Por ejemplo, que al principio no hay que aceptar con demasiada frecuencia las relaciones sexuales para no quedar embarazada demasiado pronto (lo cual sería peligroso para una chica demasiado jóven); no dejarse tocar las partes sexuales por otro chico que no sea su marido, por temor a tener la tentación de mantener relaciones con él, etc.

como las menstruaciones y la higiene íntima de la mujer, con la hija de su hija.

Por cuanto respecta a los conocimientos religiosos y míticos, las mujeres tan solo hablan de ellos entre sí y jamás delante de los hombres, quienes, de esta forma, ignoran el alcance de su cultura y suponen que les fue transmitida por tradición femenina, desde los primeros antepasados. Al igual que los hombres discuten en el *tógu nà*, las mujeres hablan y se instruyen mutuamente hilando algodón, momento que se presta a cualquier confidencia. En cuanto un hombre se acerca a su grupo, éstas se callan[154]. No se transmite «la palabra antigua» a las jóvenes; una mujer debe haber tenido cuatro hijos (cifra de la feminidad completa) para ser iniciada. Por cuanto respecta al conocimiento de la institución de las máscaras, hemos observado que algunas ancianas se informan a escondidas para luego informar a las demás[155]. Para los jóvenes, el peligro de quedarse estéril resulta demasiado temible.

Por consiguiente, para los dogon, la enseñanza es por una parte obligatoria, puesto que todo individuo que posea el conocimiento ha de transmitirlo a otro más joven que él, y por otra, selectivo puesto que la cultura ha de permanecer en la familia, revelándose tan solo a aquellos que demuestran tener las cualidades necesarias. El conocimiento de los hombres y el de las mujeres permanecen segregados, mas existen puntos comunes. Ocurre asimismo, que se comuniquen entre sí para discutir sobre temas en principio reservados[156].

LENGUAJES CONVENCIONALES. LENGUAS SECRETAS

En esta ocasión, no nos ocuparemos de la lengua de la sociedad de los hombres *(sígi sɔ̀:)*, dejándolo para cuando estudiemos los empleos religiosos de la palabra. Descontando dicha lengua, que puede verdaderamente calificarse como «secreta» puesto que supone una forma de hablar especial, distinta de la lengua corriente y únicamente conocida por los miembros de determinado grupo, los dogon utilizan otros lenguajes secretos.

Normalmente se distingue el «lenguaje convencional» del «len-

[154] Sabemos que «la palabra de confidencias» está relacionada con el hilado.
[155] Ver *supra*, p. 338.
[156] Ambara, requerida nuestra encuesta, aprendió de una anciana mujer con quien estaba *màŋu* (condición necesaria) los dibujos de la excisión de las chicas.

guaje secreto» propiamente dicho. El primero consiste en emplear palabras y expresiones de la lengua común dándoles un sentido previamente convenido, que no todos conocen. El segundo recurre a palabras totalmente distintas, pertenecientes a una lengua extranjera o fabricadas a base de retazos. Los dogon conocen el empleo de ambas, denominándolas del mismo modo, *gúru sɔ̀*, la «palabra en el nido», expresión que se refiere, asimismo, al eufemismo, puesto que en cualquier caso, se trata de una palabra «cubierta», enigmática, destinada a ser captada por un auditor que conoce el «código» aun cuando permanezca oscura para terceros.

«La palabra en el nido tiene menos agua que la palabra ordinaria [157] el que la entiende está alegre; mas el que no la entiende está triste, su *ɲàma* decrece a favor de aquel que está hablando», dicen los dogon. La posibilidad de comunicarse sin que todos lo entiendan produce una satisfacción mucho mayor que el interés que pueda encerrar lo que se pretende declarar. Se debe sobre todo a que uno se siente «más inteligente» que el que no comprende, poniendo de manifiesto su inferioridad. El empleo de un lenguaje especial permite crear con el auditor, una asociación de complicidad dentro del propio grupo, asociación individual cuando se trata de emplear expresiones previamente convencidas con un compañero, o en caso de una verdadera lengua secreta, uno tiene la sensación de pertenecer a una comunidad dentro de la sociedad; estas son las lenguas secretas de las distintas categorías de edad.

El empleo de frases aparentemente claras, mas encubriendo un significado oculto e inalcanzable para aquel que no comparte el secreto, forma parte del uso general del enigma, que ya hemos estudiado en el lenguaje del amor. En el uso diario, sirve para disimular con palabras anodinas, un pensamiento que pudiera resultar comprometedor de expresar en forma directa. Así pues, dirigiéndose a su pareja, puede uno declarar:

— Un aviso:

1. Un cazador se encuentra con una mujer que se pasea por la noche; sospecha que es una «bruja» y va a avisar al marido: «Ata a tu asno» o «Encierra a tu perro, es demasiado malo» *(jàndulu uo kɔ́mɔ, o ìdu uo báŋa, mɔ̀ɲu gabáy)* [158].

2. El de un hombre malo que más vale evitar: «Un perro

[157] Efectivamente, la palabra fácil de entender se llama «húmeda».

[158] Soñar que un perro le ha mordido significa que «un brujo le persigue». Hemos de señalar que incluso si no está presente la mujer, la observación adoptará la misma forma alusiva, por eufemismo.

malo, si no vas a casa de su amo, no te muerde» *(ídu mɔ̀ɲu vo baŋá-mɔnɛ yà:lu-ye úy kɛ̀rɛlɛ)*.

3. Los jóvenes, al ver llegar a los guardias civiles, anuncian: «Aquí llegan los perros sin bastón» *(ìdu bené tolo)* [159].

4. A un niño le gusta demasiado la carne; para avisar a alguien que ha de esconder su carne cuando éste llegue, se le dice: «Es la hormiga roja» *(míminu bani:)*. Asimismo, cuando ve uno llegar a unos extranjeros, cuyo apetito siempre es voraz, suspira: «¡He aquí las moscas!» [160].

— Una burla: al ver pasar a un conocido borracho, puede uno decirle irónicamente a un amigo: «¿Acaso no es el *p'āō* el que acaba de pasar?» [161]

— Una confidencia: Cuando uno desea comunicarle a alguien discretamente, que la cosecha ha sido mala, se le dice: «Este año el asno nos ha dado coces» *(yùɔ jàndulu émey tàma:ti)*, las coces significan el hambre que le está atenazando.

— Solicitar un favor:

1. Desea uno saber si un amigo aún tiene cerveza, mas para que no lo entienda un tercero, pues también podría pedírsela, hace la pregunta cual si se tratara de una adivinanza: «¿Es el *kilɛ́: nà* o el kapokier?» *(kilɛ́:nà ma tògodɛy)*. La madera del *kilɛ́:nà (Prosopis africana)* es muy pesada, la del kapokier es ligera. Si tiene aún cerveza el amigo, contesta: «*kilɛ́:này*».

2. Un herrero ve llegar a un cliente, mientras muchos otros aguardan ya su vez; le pregunta: «¿Has venido por el camino pequeño o por la carretera? *(òdu kɛ̀y-le vɛ̀ᵘ ma bɛ̀de-le vɛ̀ᵘ)*. Si contesta: «por la carretera» esto significa que lleva prisa y que le hará un regalo más importante al herrero si antepone su trabajo al de los demás [162]; si declara: «por el camino pequeño» se sienta y aguarda a que le llegue el turno.

— Poner alguien a prueba: un niño le dirá a la joven esposa de su amigo: «Tengo el mechero, no tengo yesca, dámela» *(kɛ̀bulu kɔ̀ sɛ́ ū d'ū toló, d'ū múy óbu)*, lo cual supone una alusión a las relaciones sexuales. Ella ha de contestar, si es honesta: «No tengo

[159] Se trata del palo que se ata a los riñones del perro tras haberlo pasado por delante de su cuello; esto le impide morder.

[160] Acerca de la psicología referente al extranjero, véase *supra*, p. 416.

[161] Altar *ɔ̀mɔlɔ* del Hogon de la aldea de Ninni. Dicho altar tiene fama de ser muy religioso y de «bebérselo» todo, «incluso la lluvia, incluso el Hogon»; acerca del sentido de la palabra «beber» véase 449.

[162] En semejante caso, los clientes perjudicados dicen: «El alimento apartó la verdad» *(já nàna ɗá:jɛ)*, mas no pueden protestar más abiertamente porque el herrero es todopoderoso.

yesca; el que tenga el mechero que coja su yesca» *(mú d'ū sὲl'ō, kὲbulu íne sὲ δ'ū vó-le iré).*

Los jóvenes que pudieron aprender los idiomas extranjeros, viajando, los utilizan a menudo como «lenguas secretas»[163]. Incluso los niños que van a la escuela se divierten hablando francés entre ellos, para que no los entiendan los demás. Los iniciados que conocen a fondo la «lengua del *sígi*» la emplean, asimismo, para dicho fin profano.

Mas como se viene observando un poco por todas partes, las sociedades compuestas por jóvenes conocen un «lenguaje secreto» distinto para los chicos y las chicas. Posee un vocabulario que parece antiguo, cuya etimología, resulta difícil establecer; también hay que decir que se va perdiendo un poco su uso; mas utiliza, asimismo, palabras del lenguaje corriente en un sentido previamente estipulado, lo cual se asemeja al caso anteriormente reseñado. Se emplea sobre todo dicho lenguaje cuando se trata de asuntos amorosos. Los chicos pueden hablar libremente de las chicas delante de las personas adultas, que no recuerdan las palabras[164]. Las chicas mantienen dilatadas discusiones para saber si resulta oportuno que una de ellas acompañe a su marido o no, aquel día; aprovechan la ocasión para ridiculizar a los jóvenes[165].

Por consiguiente, el empleo de un lenguaje secreto o convencional aparece en la sociedad dogon cual un medio para estrechar los lazos de solidaridad dentro de un reducido grupo, y manifestar su agresividad hacia aquellos que no forman parte del mismo, manteniéndolos descaradamente apartados. Mas por otro lado, supone una especie de prueba dentro del mencionado grupo, una forma de poder comprobar los conocimientos, la inteligencia y lo prestos que son sus miembros en sus reacciones[166].

---

[163] Así pues, se emplea el peul y el bambara. Amadigné y su amigo, el cazador Dyangounno, hablan sohghay entre ellos; raros son los que los entienden. El conocimiento de las lenguas extranjeras y su empleo como «lenguas secretas» da gran prestigio.

[164] Lo pudimos comprobar sobre todo en nuestros informadores. Además, ese tipo de lenguaje propio de los jóvenes, se modifica a menudo de una generación a otra.

[165] Un marido desea llevar a su mujer y a ésta no le apetece; una amiga cuenta: «¿A dónde está tu vecino?», lo cual es una forma de insinuar que habla solo como un loco. O bien la intenresada dice: *jὲgiri jò*, insólita expresión que interpretan como «tú me hablas» y tiene más o menos el mismo significado burlón.

[166] Leriris: *La Langue secrète*, p. 14; señala la supuesta existencia en Sanga de una lengua reservada para los cazadores y otra para los cabreros. Nos confirmaron la existencia de la primera, utilizada en los funerales de un cazador. I.

En una sociedad en donde consta con tanta nitidez la conciencia de la palabra como base de las relaciones y de los intercambios, ¿qué lugar ocupa el mudo, el tartamudo, aquel que presente cualquier anomalía en el mecanismo de la palabra o de la audición?

No se desprecia al mudo[167] sino que se le compadece; saben que sufre por no poder comunicarse y suelen tratarlo con amabilidad. Se le conpara con un niño que aún no sabe hablar, con los antepasados antes de la revelación del verbo. Al igual que ellos, emite gruñidos que se denominan «palabra de búho» *(dúnu sɔ̀:)*. Si es inteligente puede hablar por gestos, y a menudo está más atento al trabajo que un individuo normal, queriendo demostrar así su buena voluntad. Mas le resultará difícil casarse y como lo más probable es que pueda contraer matrimonio tan solo con una joven que padezca, asimismo, una tara física, su fecundidad será restringida. Lo cual viene a corroborar el concepto de los dogon, según el cual la palabra es la que da los hijos.

El tartamudo se halla más o menos en la misma situación, pero con la ventaja de poder oír, en cambio el mudo suele ser sordo las más veces. Para los dogon es peor no poder oír que no poder hablar. El hecho de que le puedan criticar a uno o ser objeto de burlas, sin oírlas, les parece absolutamente insoportable. Más vale tartamudear y oír que hablar normalmente y ser sordo.

Fuera de dichas anomalías congénitas de la palabra, existe una que viene observándose periódicamente y provoca reacciones más ambigüas: es el cambio el que se manifiesta en la palabra de un hombre en estado de embriaguez.

La «palabra del bebedor de cerveza» *(koɲ'ō n'ōynɛ sɔ̀:)*, según descripción realizada por los dogon, «no posee ni aceite ni semillas; contiene más cerveza que agua; las palabras saltan y borbotean como la cerveza que fermenta. Es una palabra de viento, que camina haciendo eses muy grandes, cual la de los muertos». Consideran que procede de la vejiga, ya que los «bebedores hablan y orinan a un tiempo». No se le presta atención a semejante palabra, «se deja tras de sí». Si un borracho le insulta, se le recordarán sus palabras al día siguiente para que las desapruebe. Los bebedores carecen de consideración y son objeto de burlas. Se ríe uno a espaldas de un anciano borracho que empieza a decir in-

---

[167] «Aquel que no puede hablar la palabra» *(sɔ̀: sɔ̀: bìlɛ)* es a menudo sordo *(sùguru ὲgɛlɛ,* «no oye con los oídos»). El sordo-mudo total, tampoco ve la noche; dicen que «su espíritu está cerrado».

congruencias que van en contra de su dignidad habitual; se dice que es «tonto» *(bòmonɛ)*, lo cual jamás se lo podría uno permitir en otras circunstancias. Finalmente, el bebedor arrastra a su familia a la ruina; gasta todo cuanto posee y desatiende su trabajo para ir a beber.

Por lo menos esa es la opinión ortodoxa al respecto. Visto desde más cerca, el comportamiento está más matizado. Aun cuando alguno de nuestros informadores demuestre el mayor desprecio hacia los bebedores y su «palabra», eso no significa que él no se emborrache y gaste toda su paga los días de mercado. De hecho, en aquellas reuniones de hombres que discuten sentados alrededor de un calabacino de cerveza que va de boca en boca, existe un poder magnético y una sensación de comunión social a los que muy pocos pueden resistirse. Los días de mercado son verdaderas fiestas de la palabra, aportándoles la bebida de la cerveza, la necesaria dosis de exaltación. Si se empieza a subir el tono de voz, y se provocan peleas, les consta que no tendrán consecuencia alguna. Y en la ironía que rodea a los borrachos puede uno discernir cierto temor respetuoso, el oscuro sentimiento de que el contacto con lo invisible es lo que provoca sus andares tambaleantes y sus palabras desordenadas [168].

En este capítulo hemos pasado revista a distintas situaciones de palabra, a las que ha de hacerles frente el individuo dogon durante su vida social. No pretendemos haber realizado una lista exhaustiva. Mas el problema no reside en multiplicar las rúbricas para cubrir, mediante la descripción, todos los posibles aspectos que pueda adoptar la referida «palabra social». Se trata más bien de retroceder un poco ahora, con respecto a nuestro análisis para extraer algunas directrices dispuestas a orientarnos en nuestro intento de interpretación de dicha cultura.

Ante todo se impone una observación evidente: tanto la palabra como la sociedad ejercen entre sí una influencia mutua. Efectivamente, en la sociedad, se considera a cada cual según su «palabra» individual y «recorre el camino que ésta última le traza» si nos atenemos a lo que opinan los dogon. La autoridad pertenece a aquel que sabe hablar con sabiduría y callarse con discernimiento. Se le da instrucción únicamente a aquel que toma la iniciativa de solicitarla. Mas, por el contrario, la «palabra» de cada cual puede determinarse por el escalafón que ocupa en la jerarquía social. Las reglas de educación oral y la fijación harto concreta de las formas

[168] De hecho, la palabra de los borrachos tiene cierto parecido con la que se depara a los difuntos. Estudiaremos dicho aspecto en el siguiente capítulo, a propósito del «culto de la palabra de los muertos».

de palabra de una generación a otra, nos lo han demostrado. La «palabra» de los hombres de casta [169], resulta aún más sorprendente. Al practicar un oficio distinto al de la cultura (oficio «noble» para los dogon), se encuentran en inferioridad de condiciones con respecto a los agricultores, que les tratan con cierto desprecio y que les resultan necesarios para poder subsistir. Así pues, su «palabra» siempre resulta educada, untuosa, conciliante; como se dice en dogon, tienen «la lengua dulce» *(nì:ne ɛ́:lu)* [170].

«All in all, it is not too much to say that one of the really important function of language is to be constantly declaring to society the psichological place held by all of tis members» [171].

Se advierte asimismo, de modo inmediato, la importancia de los medios utilizados por la sociedad para resolver mediante la palabra, las tensiones y conflictos que manan de la misma [172]. Dicho esfuerzo actúa en sentido doble: por un lado en sentido preventivo, consistente en dictar reglas que puedan asegurar el desarrollo armonioso del intercambio (saludos, fórmulas, de cortesía, respecto hacia las prohibiciones de palabra, empleo del eufemismo, etc.) y en emplear en un sentido catártico, las formas de palabra que provocan normalmente los conflictos (burla e insultos de los *mànu*, bromas conyugales, etc.); y por otro en sentido reparador, codificando las fórmulas de disculpas según la gravedad de la ofensa o valiéndose de una «palabra» tranquilizadora cuando la tensión entre ambas partes resulta demasiado violenta.

Mas a la vista de dichas observaciones puramente formales y evidentes, cabe preguntar si podemos adentrarnos aún más en el análisis y descubrir cómo se establece la relación entre individuo y sociedad, mediante la palabra.

El examen de los distintos nombres individuales ya nos había puesto sobre una pista, sugiriéndonos un corte sincrónico de la sociedad. Mas tarde, el hecho de que los dogon diferenciaran con tanto ahinco las formas de palabras con relación a las distintas generaciones, nos brindó el boceto de una estructura diacrónica.

[169] A estos hombres (tejedores, herreros, zapateros, griots, etc.) se les llama en términos generales «hombres blancos» *(ineũ pílu)*. No se trata aquí de analizar su estatuto social; tan sólo nos referiremos a ellos por cuanto respecta a su «palabra».

[170] En cuanto al herrero, la situación es ambigua, ya que se le respeta y se le teme porque su trabajo es indispensable para el cultivo. Su lema reza: «Herrero, dueño de los dogon». Acerca de los sentidos que inspira el griot, véase *infra*, p. 541.

[171] Sapir: *Language*, p. 20.

[172] A tal efecto, hemos de señalar un excelente análisis sobre el modo en que los Boschimans/Kung utilizan la palabra (en forma de «conversaciones» colectivas) para resolver las tensiones sociales (Marshall: *Sharing, talking an giving)*.

Ahora podemos volver a considerar nuestros datos desde ese punto de vista.

El corte horizontal practicado en la sociedad por las denominaciones individuales, nos ofrece la imagen de un Ego firmemente vinculado al centro de una estructura social por sus cuatro nombres, siendo cada uno de ellos, en cierto modo, el emblema de una actitud psicológica, frente a un grupo determinado. Dentro de las relaciones de palabras establecidas entre el Ego y cada uno de dichos grupos, por vía del nombre correspondiente, pensamos que ya habíamos intuido ciertas ambivalencias muy clara, por cuanto respecta al«nombre de la madre» y las relaciones mantenidas con la familia materna (los mimos y la comida abundante, por un lado, los celos y la frustración de la herencia, por otro), fácil de descubrir en el «nombre corriente» y las relaciones con la familia paterna (estabilidad, equilibrio, comunicación social, que se oponen a las tensiones internas reveladas por el empleo del «nombre invertido») al igual que en el «nombre de compañero» y en las relaciones con los contemporáneos (compañerismo, igualdad, intercambio, pero también conflictos y peleas, cuyo ejemplo típico lo da precisamente el empleo equivocado del citado nombre). En cuanto al «nombre secreto», nos consta que la pertenencia totémica que simboliza conlleva una relación mística, del propio Nommo, mediante la persona del sacerdote; el aspecto positivo de dicha relación resulta evidente; mas también observamos su aspecto negativo si nos ponemos a pensar en el tipo psicológico representado por el personaje del sacerdote en la sociedad dogon: afectividad dominante, intuición, inestabilidad, todas las características femeninas, las cuales, al pertenecer a un ser varón, generan desequilibrio. Por consiguiente, vemos cómo se perfila en esta relación y en segundo plano, el temor inconsciente de una especie de «feminización» del hombre (puede que deba añadirse: de la homosexualidad) [173].

Daremos un resúmen de dichas observaciones en el cuadro de la figura 41 [174].

Lo que nos sorprende inmediatamente en este cuadro, es que no consta la mujer como esposa, a sabiendas de que ella no nombra a su marido por ninguno de sus nombres, sino que le dice únicamente «Padre de tal» cuando le nace su primer hijo. Tampoco figura la relación existente entre los individuos más jóvenes que Ego, quienes precisamente tampoco le llaman directamente por su nombre, sino que anteponen a su nombre corriente el título de «padre» o de «hermano mayor», según pertenezca o no a la generación de su propio padre. En cambio Ego los llama por su nombre, al igual que su mujer. Por consiguiente, podemos declarar que la relación mantenida con la mujer puede compararse con la que Ego mantiene con los individuos menores, y que desde un punto de vista social y dentro de la estructura patrilineal, se trata de una «relación cero» (concepto este que no resulta contradicho por todo cuanto sabemos acerca de la psicología referente a las mujeres). En segundo lugar, advertimos en la denominación «padre de tal» dirigida al marido por su esposa, denominación que vuelve a insertar Ego en la línea paterna, no ya como hijo sino como padre a su vez, el punto de unión necesario para efectuar el paso de la sincronía y la diacrónica.

[173] Tal y como lo apuntamos, la homosexualidad no existe prácticamente entre los dogon. Tan sólo la proponemos aquí como término virtual de una relación cuya necesidad se nos impone mediante el análisis estructural.

[174] Hacemos constar, a cada lado de la línea de puntos que marca la dualidad del ser, los principales elementos de la oposición masculinidad/feminidad.

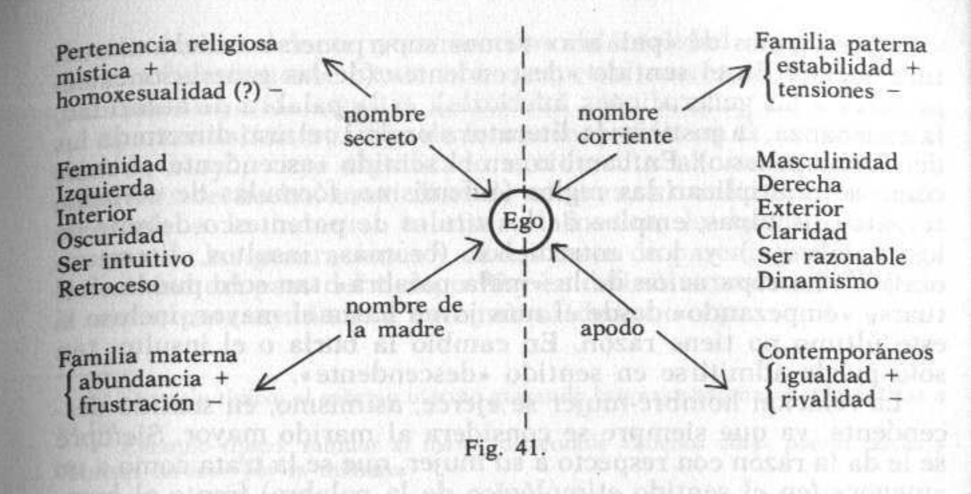


Fig. 41.

De hecho, nuestra visión «horizontal» de Ego en medio de los grupos sociales con quienes está relacionado, ha de ser completada por la introducción de un elemento de perspectiva (en el sentido pictórico de la palabra) que provoque diferencias de nivel cronológico entre dichos grupos. La pertenencia religiosa, se sitúa, por así decirlo, fuera del tiempo; sin embargo, el sacerdote que otorgó el nombre al niño, es forzosamente mayor que él. Los grupos familiares representan generaciones superiores. Unicamente el grupo de los «contemporáneos» se sitúa al mismo nivel que Ego. Las generaciones inferiores a las de Ego, tan solo aparecen en la perspectiva diacrónica.

¿Qué formas de «palabra» vemos superponerse a dicha estructura social? En el sentido «descendente» (de las generaciones superiores a las generaciones inferiores), es la palabra de autoridad, la enseñanza, la justicia, la literatura oral [175], el uso directo de las denominaciones...). En cambio, en el sentido «ascendente», vemos cómo se multiplican las reglas (eufemismo, fórmulas de cortesía, respeto, disculpas, empleo de los títulos de parentesco delante de los nombres...) y los entredichos (bromas, insultos, literatura oral) [176]. La reparación de la «mala palabra» tan solo puede efectuarse «empezando» desde el más joven hasta el mayor, incluso si este último no tiene razón. En cambio la burla o el insulto, tan solo puede admitirse en sentido «descendente».

La relación hombre-mujer se ejerce, asimismo, en sentido descendente, ya que siempre se considera al marido mayor. Siempre se le da la razón con respecto a su mujer, que se la trata como a un «menor» (en el sentido etimológico de la palabra) frente al hombre [177]. En cuanto a la palabra respecta, la primacía masculina es evidente: el marido llama a la esposa por su nombre, y al igual que toma la iniciativa en las relaciones sexuales, también lo hace con las palabras favorables a la fecundidad: broma, enigma. En cambio la responsabilidad de las palabras nefastas, «regresivas», recae sobre la mujer (riñas, celos, charlas...); paralelamente, no se le permite nombrar a su marido.

Cuando se trata de una misma generación (determinada por el sistema de las «categorías de edad»), observamos en cambio, la libre circulación de toda clase de palabras, incluso las más reglamentarias burlas, insultos, obscenidad, literatura oral, empleo de nombres y apodos, etc. Ya que tratándose de un mismo nivel cronológico, no existe peligro de regresión, y todos los intercambios se realizan equitativamente.

Por lo tanto, esta preocupación respecto al transcurso del tiempo, cuyo símbolo bien pudiera ser el empeño que ponen los dogon en reflejar en sus saludos la sucesión de los días y de las noches [178], aparece como el fundamento de la relación del individuo con la sociedad. Se pone de manifiesto cual una impetuosa

[175] Salvo en el caso harto preciso de la relación madre/hijo y padre/hija, por las razones anteriormente expuestas.

[176] Es decir, que un niño jamás puede tomar la iniciativa de plantear una adivinanza a un individuo más mayor que él; tan sólo puede contestar.

[177] E incluso con respecto a cualquier individuo varón; recordamos que una mujer no tiene derecho a beber sin que antes «haya probado» el agua un chico o, en su defecto, una mujer embarazada.

[178] Y también en sus oraciones y fórmulas religiosas, tal y como podremos verlo en el siguiente capítulo.

marcha hacia adelante, y vemos cómo la totalidad del grupo reacciona solidariamente frente a la perpetua amenaza de regresión que constituye la angustia individual ante la muerte.

Aparece asimismo, más de forma invertida, en la extraña relación de *mayù*, cuyo significado nos resulta ahora más fácil de entender: de hecho, esta clase de alianza, al utilizar en sentido contrario a lo habitual la risa, el insulto, la burla, anula el sistema de las generaciones y de los lazos de parentesco [179], niega la realidad del paso del tiempo [180] y en definitiva, coloca el mundo al revés, para ayudarle a caminar al derecho.

[179] Ejemplo típico: el sobrino uterino gastando bromas obscenas y enigmáticas a su tía.

[180] Ejemplo típico: saludar al *màŋu*, diciéndole «buenos días» por la tarde, y «buenas tardes» por la mañana.

Capítulo IV

LA PALABRA EN LA VIDA RELIGIOSA

En el conjunto del ritual, cuando lo esencial no supone un sacrificio real, domina la expresión de las palabras.

Su supuesta y deseada acción sobre el dios, radica en forzarle a que conceda su gracia y su ayuda (fenómeno del hechizo); las propias acciones de gracia son hipotecas sobre futuros favores. Por otro lado, la oración ejerce una acción sobre el que reza, y sobre las personas que asisten a una ceremonia.

(M. COHEN, p. 232.)

Conviene recordar las grandes directrices de la vida religiosa de los dogon antes de examinar cómo se manifiesta en ésta la palabra.

La figura dominante es la de Amma, único dios creador, hacia quien la mayoría de los individuos sienten una verdadera fe [1]. Amma, imagen paterna, lo domina todo, lo ve todo, lo sabe todo; es el dueño de la vida y de la muerte. Entienden su nombre como el imperativo del verbo *áma,* que significa: «sujetar entre sus dos manos»; por consiguiente supone por sí solo una plegaria, pidiéndole a Amma que siga sujetando el mundo. Amma no es ni hombre ni mujer, pero corrientemente se le suele representar en forma antropomórfica más bien varón (hablan de su «dedo» que «señala» la creación, dicen que su cuerpo se confunde con el universo). Amma es bueno; se comporta con las criaturas (a las que llaman su «rebaño» *áma ársɛge),* como un padre con sus hijos. Invocan su nombre constantemente; incluso dicen que «es la mejor palabra que uno puede pronunciar»: Amma está presente en la mente del dogon; lo saluda a cada hora del día, lo invoca como

[1] Nos colocamos ahora a nivel de creencia corriente y no del conocimiento esotérico o sabio, cuya relación harto abundante consta en los trabajos de M. Griaule y G. Dieterlen. Las más antiguas publicaciones aportan cantidad de detalles interesantes acerca de la creencia popular (Griaule, *Masques;* Dieterlen, *Ames;* de Ganay, *Le Binou Yébéné et Devises;* Dieterlen y de Ganay, *Le Génie des eaux;* Paulme, *Organisation sociale;* Leiris, *La Langue secrète).*

fiador de todas sus afirmaciones importantes, se pone bajo su protección cuando duerme [2].

Sin embargo, aunque sea una relación muy positiva, también posee su lado negativo: Amma es dueño de la vida, pero también de la muerte, él es quien decide «estrangular el ama» de los hombres [3]. A pesar de respetar sus decisiones, no puede impedir guardarle rencor, de ahí la necesidad de «perdonar a Amma», es decir de resignarse, cuando se ha perdido a un ser querido. Además, a pesar de lo que se diga, Amma no es infalible. El mito le reconoce ciertos «errores», una primera creación «fallida» [4], cuan perturbados se hallaron sus proyectos por las actuaciones del Zorro [5]. Uno sale al paso explicando, que en realidad, lo tenía todo previsto y todo permitido, ya que el orden necesita desorden, más aun así queda cierta ambivalencia vinculada a la figura de dios-padre. No obstante, en la conciencia de los individuos domina el aspecto benéfico; el temor tan solo aflora a niveles menos conscientes [6].

En cambio, parece que el temor domina en los relatos populares referentes a Nommo, segunda entidad de la religión dogon [7]. El tema de la mayoría de dichos relatos, es de hecho el de la metamorfosis. Convertido, según el caso, en caballo, en borrego, en calabacino brillante o en ser humano (niño, hombre y sobre todo, hermosa joven), seduce a los imprudentes y los arrastra dentro del agua de donde saldrá su cadáver (nariz y ombligo cercenados) a la llamada del sacerdote totémico o del herrero [8]. Si no mueren pueden volverse locos. Por eso no es aconsejable pasear cerca del agua por la noche. La temen a las aguas profundas o tumultuosas. Lo cierto es que por lo general, a los dogon no les gusta mucho bañarse y nadar en una extensión de agua. Se le

[2] Efectivamente, cuando un hombre está dormido, se dice usualmente: «Está contra Amma, no lo despierten» *(vo áma-le páiay, voy yèmelɛ»).*

[3] Acerca de dicho «estrangulamiento del alma», ver G. Dieterlen: *Les Ames,* p. 94.

[4] Ver Griaule y Dieterlen: *Le Renard pâle.*

[5] Ver *supra,* p. 112.

[6] Por ejemplo en la literatura oral. Hemos conseguido un extraño cuento en el que una mujer promete sacrificar a su primer hijo en un altar *«áma* del camino». Luego Amma reclama a su víctima y acaba inmolándola él mismo sobre su altar.

[7] Más supeditado a Amma, ya que es su «hijo».

[8] Existen numerosas historias de ahogados en el folklore. Dicen que los fantasmas de los ahogados se reconocen porque son mocosos, porque están chorreando y vomitan agua. Parece ser que el terror provocado por el ahogamiento sea mayor de lo que pudiera justificar el número real de accidentes (aunque no tengamos en nuestro poder datos estadísticos al respecto). Puede que la explicación resida en el hecho de que el agua, al ser elemento de la vida, resulta pues inconcebible que un exceso de agua provoque la muerte.

teme particularmente a Nommo durante la época de lluvias [9], siendo esta una época en la que se multiplica, puesto que es esencialmente el elemento líquido. A nivel popular, se habla «del» Nommo de tal o cual agujero de agua, se cuentan leyendas acerca de la rivalidad entre Nommos de distintos lugares, se describen sus batallas. Mas para los que tienen una cultura superior, es uno solo, y está presente tanto en el calabacino de agua que beben, como en el mayor de los ríos.

El caracter peligroso de Nommo se debe a que puede «beberse» a los seres, pero también puede «darles de beber», se trata de un doble aspecto que consta en su propio nombre: *n'ōmo* es la forma causativa de *n'ō,* «beber», y significa «haz beber», es decir: «da de beber» (a los hombres), mas también puede entenderse como una invitación para darse de beber a sí mismo, de ahí que esté prohibido pronunciar ese nombre. Nommo significa para todos (salvo para el sacerdote) el «amo del agua» *(dì:baŋá)* o el «amo del estanque» *(ɔ̀ baŋá).*

Sin embargo, Nommo, al ser el agua, significa la fecundidad y la propia vida. Es, asimismo, el Verbo y el Héroe civilizador. Es el Sacrificado, cuya condena a muerte reorganizó el mundo [10], y a quien los hombres le deben todo. Desde un punto de vista psicológico, representa la parte «ideal» y dinámica del ser humano, en oposición al Zorro, puesto que este último representa, en cambio, al hombre víctima de sus debilidades y de sus instintos regresivos. Nommo es andrógino [11], puesto que encarna la dualidad de la persona.

Este carácter harto peligroso y muy benéfico, a la vez, provoca una relación ambivalente entre los hombres y Nommo [12]. Deseado y temido a un tiempo, es objeto de un culto que se propone, por un lado garantizar la llegada de la lluvia y la permanencia del elemento agua en la región, y por otro neutralizar el peligro de inundación [13]. El sacerdote llamado «acompañante de *bínu»* se

[9] «La temporada de lluvias es, por antonomasia, el momento en que se pone de manifiesto su facultad de ubicuidad. Su esencia peligrosa se esparce entonces por doquier hasta tal punto que las madre prohíben a sus pequeños que se acerquen a los bebederos de piedra donde beben los pollos.» (S. de Ganay: *Devises,* p. 94).

[10] Acerca de dicho aspecto, ver Griaule: *Dieu d'eau;* Griaule et Dieterlen: *Le Renard pâle.*

[11] Al principio, el Zorro era asimismo andrógino, pero sus errores le hicieron perder su feminidad.

[12] Ambivalencia que ya ha sido señalada en Dieterlen y Ganay: *Le Génie des eaux,* p. 15.

[13] Acerca de los detalles del culto celebrado en el santuario y en los altares de lluvia, véase Dieterlen y Ganay: *Le Génie des eaux,* pp. 21-39. Acerca de las numerosas interdicciones cuya infracción provoca la muerte por ahogamiento, según los dogon, ver Id. *Ibid.,* pp. 17-20.

encarga del culto *(bínukedinɛ)*; la verdadera relación entre Nommo y el supuesto «antepasado», *bínu*, tan solo fue descubierta recientemente [14]. De hecho, el individuo medio la conoce poco.

Lébé, que encarna la tierra y su fuerza fecundante, aparece sobre todo en la imaginación popular, en forma de serpiente semi-legendaria, capaz de crecer y encogerse según le apetezca, y viviendo en una cueva cerca del lugar llamado «terraza del Lébé» *(lὲbɛ dalá)* de donde sale por la noche para ir a visitar a «lamer» a su representante humano, el Hogon, prior de la región para poder transmitirle su «fuerza» [15]. Es el que se encarga del culto junto con el sacerdote totémico, puesto que la tierra nada podría producir sin el agua.

La ambivalencia de Lébé se refleja claramente en la dualidad de su «personaje», que conlleva tanto el «lébé de dentro» *(d'ê lὲbɛ)* como el «de fuera» *(pára lὲbɛ)*. Ya nos hemos detenido lo suficiente sobre la ambivalencia de la tierra, vinculada a la de la mujer y la de la madre, para tener que volver a reseñarlo en esta ocasión. En la práctica usual de la religión no puede uno asegurar si el aspecto positivo (respeto hacia el Hogon) prevalece sobre el aspecto negativo (carácter altamente secreto de la institución, el temor, las prohibiciones, imposibilidad de dirigirse directamente al Hogon, etc.) [16].

El comportamiento de los dogon hacia Yourougou, el cuarto personaje cuya importancia se pone de manifiesto en el mito, está matizado. Lo cierto es que representa al ser desposeído, que todo lo perdió por falta de comedimiento, y que se convierte fácilmente en objeto de burla a nivel popular. Sin embargo, no se mofan directamente de él sino por mediación de la literatura oral [17]. En la psicología corriente, el personaje de Yourougou es más bien respetado; es objeto de un culto, y existen muchas personas que van a consultar a los adivinos que interpretan las huellas de los zorros pequeños. Parece ser, que en la mentalidad popular, el Zorro significa ante todo, el que puede predecir el porvenir y no se le debe ofender para que pueda seguir diciendo la verdad [18]. Puede que en

[14] Cada *bìnu* representa una de las partes del cuerpo de Nomo sacrificado, relacionadas simbólicamente con una especie animal o vegetal. Véase Dieterlen: *Note sur le totémisme*, p. 108.

[15] Véase Griaule: *Dieu d'eau*, p. 144.

[16] Recordamos el característico «desenfreno» de las mujeres en la celebración del *dàma* del Hogon y su parodia de las danzas enmascaradas.

[17] Dicho aspecto será analizado detalladamente en el siguiente capítulo.

[18] Acerca del carácter ambiguo de la adivinación, véase *infra*, p. 478. Cuando los informadores hablaron del Yourougou en la encuesta, luego le «pidieron disculpas» mediante la fórmula: «Yourougou, hablé por fuerza, no por propia voluntad. Sigue diciéndome la verdad» *(yurugú sὲmɛ mùy sɔ̀:mi, mú di: ɲɛ-la, muy nàna tàga)*.

la reseña histórica del Zorro, podamos descubrir un oscuro sentimiento de complicidad, una especie de simpatía subyacente hacia las críticas y los reproches. Aún considerándole como el responsable de todo mal y de todo el desorden que hay en el mundo, sus propias debilidades le acercan al hombre y éste reconoce en él una parte indestructible de su propio ser [19].

Puede que para un observador, el culto profesado a los antepasados suponga el aspecto más sorprendente de la vida religiosa dogon. En la reseña histórica de los muertos advertimos, asimismo, una clara ambivalencia. Por un lado, los dogon están convencidos de que hay que homenajear a quienes les precedieron, cuyo trabajo e ingenio permitieron el desarrollo de la civilización humana [20]. Por otro lado, los muertos resultan fácilmente peligrosos para los vivos, debido a la añoranza o a los celos, de ahí la necesidad de ganarse su simpatía [21]. El peso de las generaciones fenecidas pesa sobre los vivos, mas por espíritu de reacción éstos se esfuerzan por favorecer la transmisión de la fuerza vital de los difuntos hacia los hijos y las cosechas venideras, para luchar contra la regresión y garantizar el desarrollo de la sociedad.

Descontando estas importantes entidades, los dogon creen en la existencia de genios de distintas clases, que pueblan la selva, los árboles, los lugares desiertos, y que serían los hijos defectuosos, frutos de acoplamientos míticos erróneos [22]. Desempeñan un papel en la vida religiosa, puesto que son objeto de creencias y ritos variados [23]. Estos seres menores y sobrenaturales, fueron un tanto ignorados en las publicaciones de estos últimos años, sobre los dogon, ya que pertenecen al nivel popular de la creencia, lo cual explica, sin embargo, los innumerables informes cosechados al respecto, durante las primeras encuestas. Sin pretender adentrar-

[19] El personaje del Zorro existe bajo otros aspectos en la mitología de las demás poblaciones de Africa occidental. En 1961 apuntábamos (Calame Griaule y Ligers: *L'Homme hyène*, p. 108, nota 24): «De entre los sudaneses los dogon son los que, al parecer, prestaron mayor importancia a la integración del ''Zorro pálido'' en la trayectoria del universo.»

[20] Dicha idea se desarrolla con frecuencia en la poesía, en las oraciones y en los ritos (por ejemplo, el rito del consumo ficticio de un plato de arena cuando se construye la casa, imagen de «la comida» de los primeros hombres). (Ver Calame-Griaule: *Notes sur l'habitation*, p. 483.)

[21] Una desgracia se interpreta a menudo como la venganza de un muerto, al no cumplir las obligaciones que han de tenerse con él. Ambara, al recibir un grano de arroz en el ojo, que lo dejó tuerto, pensó que se debía al hecho de que no había cumplido con la celebración del *dáma* de su padre.

[22] Es la explicación más reciente (Griaule y Dieterlen: *Le Renard pâle)*.

[23] Ver Griaule: *Masques dogons*, pp. 153-160; Dieterlen: *Les Ames*, pp. 10-11 y passim; Paulme: *Organisation sociales*, passim; Ganay: *Le Binou Yébéné*, pp. 3-7.

nos aquí en el tema, tan sólo recordamos que se distinguen tres categorías:

a) Los Yéban (sing. *yὲbɛnɛ*, pl. *yὲbɛũ)*, pequeños genios con forma humana, delgados y con la cabeza gorda; primeros propietarios del suelo y dueños de los animales salvajes; benéficos por lo general; se les ofrenda cereales antes de la cosecha, antes de abonar el campo del Hogon, antes de construir la casa de las mujeres menstruadas, etc., en definitiva, cada vez que se trata de «usurpar» su terreno. Antaño se convertían en serpientes.

b) En cambio, los *jínu* son maléficos, producen enfermedades, provocan la muerte de todos los niños de una aldea en caso de impureza transmitida por una mujer menstruada, etc. Al ser los genios de la vegetación, viven en los grandes árboles, tan sólo poseen un brazo y una pierna larga, están cubiertos de hojas verdes.

c) Los Andoumboulou *(ándùmolũ*, lit.: «hombres cortos») son los primeros habitantes del país dogon (Pigmeos). Llevan una vida paralela a la de los actuales hombres, pero invisible, en aldeas subterráneas. Antaño, se convertían en serpientes o en *jínu*. Se les profesa un culto relacionado con la institución de las máscaras [24].

Por consiguiente, parece difícil averiguar en qué se distinguen estos distintos seres de los antepasados. Sin que se les confunda con estos últimos, presentan cierto número de rasgos comunes (transformación en serpientes antes de que se inventara la muerte, por ejemplo); a veces se invoca a unos y a otros indistintamente (por ejemplo, para que una mujer estéril pueda tener un hijo, Paulme, *op. cit.*, p. 421) [25]. Existen muchas analogías entre el mundo de los genios y el mundo de los muertos; tanto en uno como en otro se habla un lenguaje especial, que resulta incomprensible para los vivos [26]; el hombre que por casualidad o por temeridad se pone en contacto con uno u otro, regresa con dones preciosos y funestos a la vez [27].

Por lo tanto, pensamos que de momento podemos ordenar el culto de los genios junto con el de los muertos, considerando que

[24] Griaule: *Masques dogons*, p. 159.

[25] Este autor confunde además a los Yéban y a los antiguos habitantes del país; y según S. de Ganay (*op. cit.*, p. 5): «Siguen considerando a algunos de estos genios como los antepasados de los hombres.»

[26] Ver M. Griaule, *op. cit.*, p. 154, acerca de los Yéban: «Estos seres tararean al desplazarse, pero no hablan; dicen que si hablaran, podrían vivir con los hombres», y G. Dieterlen, *op. cit.*: «Al llegar a la ancianidad los Andoumboulou se convertían sea en serpientes, sea en genios Guinou, penetrando así en un mundo supraterrestre y hablando una lengua desconocida, la lengua del *sígi*...». Acerca del *sígi sɔ̀:*, como lengua de los muertos, ver *infra*, p. 488.

[27] Es el tema de numerosos cuentos.

los genios no son exactamente antepasados, sino más bien fuerzas naturales contra quienes éstos debieron luchar para establecerse sobre la tierra, y los hombres actuales opinan conveniente reanudar periódicamente la alianza con dichas fuerzas, precisamente con respecto al culto que se le profesa a los antepasados [28].

Por lo tanto, el mundo sobrenatural de los dogon está bien surtido. Sin embargo, esto no significa en absoluto que sea un panteón, ya que está siempre dominado por la figura de Amma, cuyos demás seres son las criaturas que desempeñan el papel de mediador entre él y los humanos.

La vida dogon está sometida a numerosos ritos, prohibiciones y prácticas religiosas. La geografía de las aldeas conlleva una serie de altares, de santuarios, de lugares que soportan unas fuerzas espirituales. Todos estos sitios, que tienen un valor sagrado, han de ser mantenidos regularmente, cual una fuerza vital, a base de sacrificios y libaciones. El dogon suele ser religioso, respeta las tradiciones y está convencido de que el mundo que le rodea está lleno de fuerzas espirituales cuyos favores han de ganarse [29].

Tras haber esbozado someramente el marco de la vida religiosa, podemos pensar ahora en el papel que en ella desempeña la palabra y en qué forma actúa su eficacia en lo sagrado.

LA ORACION

El valor religioso de la palabra procede de la intención del sujeto parlante por establecer la comunicación con las potencias sobrenaturales o las fuerzas espirituales, generalmente con el propósito de obtener algo. Veremos como, según el concepto dogon, la dicha que se espera alcanzar supone «la respuesta» de la potencia anhelada al mensaje contenido en la palabra.

[28] Incluso los Yéban, que no son los Andoumboulou y los *jínu*, al estar relacionados con las máscaras y con las cosas de la muerte, pueden invocarse en los ritos que estén relacionados con el culto de los muertos. Así pues, al atribuir la pérdida de su ojo a la venganza de su padre muerto encargó al sacerdote Yébéné la ofrenda llamada *dú:nu* («acción de colocar») consistente en un pequeño montón de cereales recogidos en el mercado por un niño impúber y depositado en un lugar llamado «lugar de los Yéban».

[29] Dichas creencias ejercen una tremenda influencia. Existen casos de Dogon que abandonaron su país para cursar estudios y aun estando totalmente europeizados, aparentemente, tras regresar a la aldea reanudaron «las costumbres». El caso más sorprendente es el del sacerdote totémico Ogoyné que había cursado estudios en Bamako y que luego volvió a levantar un santuario de *bínu* que llevaba muchos años sin sacerdote.

El tipo de palabra utilizado con fines religiosos es el rezo. Resulta difícil trazar el límite entre los empleos profanos y religiosos de la palabra, ya que los dogon relacionan lo religioso con un sinfín de actos de la vida diaria.

Así pues, cualquier consumo de alimento ha de ir precedido obligatoriamente de una «degustación» por parte del cabeza de familia, quien procede a una ofrenda simbólica al cosmos (los puntos cardinales) y a los antepasados, pronunciando una breve fórmula, que de hecho supone una oración: «Amma ha hecho salir la cosecha, que Amma nos enseñe la próxima cosecha»[30].

Las condiciones externas juegan un papel importante en la oración, para que ésta resulte eficaz. Las distintas clases de rezos van dirigidas a las potencias apuntadas por el jefe de la correspondiente institución, el patriarca de la familia dirige rezos a los antepasados, el sacerdote totémico a Nommo, el Hogon a Lébé. Los rezos en lengua secreta (correspondientes al cuarto antepasado Dyongou Sérou y a la institución de las máscaras) incumben a los iniciados[31]. Las plegarias cantadas, que suelen acompañar el trabajo, son las más veces colectivas. Pero cada individuo ha de pronunciar constantemente rezos individuales: invocación del nombre de Amma, ofrenda de sacrificios personales, degustación de alimentos, etc.[32].

La formulación de la oración incumbe, según los casos, al individuo, su familia o su grupo. Forma parte de ese «patrimonio de palabras» del que hablamos a propósito del conocimiento. En principio, los favores que supuestamente concede, no incumben a aquellas personas que se hallan fuera de dicho grupo. Por ese motivo, en las ceremonias que reúne tanto a los consanguíneos como a los uterinos, es necesario que las palabras del rezo solemne pronunciado por el patriarca sean retransmitidas a los uterinos por mediación de aquel, que por su posición ambivalente desempeña precisamente el papel de mediador entre los dos grupos familiares; el sobrino uterino. Por lo tanto, éste permanece al lado del patriarca y repite textualmente todas sus frases o fragmentos de frases.

Finalmente, hemos de reseñar que los rezos van a menudo acompañados por libaciones, ofrendas de alimentos y consumición ritual, descontando los sacrificios más importantes, en los que, en

[30] *áma bà gó:nu, áma bà góye émey tìmɛmo.* Acerca del rito de la degustación, véase Dieterlen y Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon*, p. 78.

[31] Se les llama *na:poro*, palabra de la lengua secreta que significa «oración», y no *áma g'ē* «solicitud (en nombre de) Amma», como las demás oraciones.

[32] Incluso los saludos son, de alguna forma, oraciones, puesto que siempre se refieren a Amma en forma de deseo.

cambio, el rezo es el que parece acompañar al sacrificio. Mas por lo general, parece ser que tanto las ofrendas como las palabras revisten la misma importancia, reforzándose mutuamente y cuyo común propósito consiste en «alimentar» y «dar de beber» a las potencias espirituales (y sobre todo a los muertos, como podremos verlo más adelante) mediante un aporte de aceite, de agua y de semillas, ya que, según el concepto dogon, éstas se hallan tanto en las palabras como en los alimentos materiales.

Habremos de estudiar desde más cerca la forma de las plegarias, antes de intentar comprender como se supone que actúan sobre las potencias interesadas.

Tomaremos como ejemplo la oración que pronuncia el patriarca de la familia del constructor (o su delegado) durante los cimientos de una nueva casa, en el momento de colocar en la ubicación del futuro hogar, un bulbo de *nɔ̀ɲō (Urginea altissima* Baker), el cual, debido a su persistente humedad, es símbolo de vida[33]. Semejante rito es el que «funda» verdaderamente la causa; en ese preciso instante es cuando se pronuncia la oración. Antes de colocarlo sobre los cimientos de la pared de la cocina, en donde se le echará cemento, el patriarca, dirigido hacia el cementerio, invoca a Amma y a los antepasados, en los siguientes términos:

«Amma, recibe el saludo de la mañana.
Antepasados nuestros, recibid el saludo de la mañana.
Danou Dyomo, recibe el saludo de la mañana.
Antaño fuiste tú quien empezó (a construir) sobre la meseta.
Hoy empezamos (a construir) por ti.
Ven en nuestra ayuda con Amma.
Mancha la casa.
Dale una mujer.
Si hay mujer y no hay hijo, dale un hijo»[34].

Tras esta oración viene la libación de harina de mijo y agua de

[33] Hemos descrito los ritos referentes a los cimientos de la casa (G. Calame-Griaule: *Notes sur l'habitation*, pp. 478 y ss.). El empleo de una planta del tipo *Urginea*, se asemeja a lo que dice J. Servier (*Les Portes de l'année*, p. 38): «La escila marítima es un elemento importante del simbolismo mediterráneo. Desaparece de la tierra de abril a agosto, mientras que los cereales cubren los campos hasta julio y vuelve a brotar a partir de agosto, cuando los campos están desolados y aguardan la labranza. En la mente de los campesinos, la escila marítima *(Urginea marítima)* se ha convertido en el signo tangible de la presencia de los muertos bajo tierra y de su llegada a los campos con las primeras espigas. Su bulbo la torna independiente del suelo, poco más o menos; puede brotar en los terrenos más ingratos como si fuera poseedora del misterioso manantial de la vida.»

[34] *áma ága ná: yába, éme tìre ánam ága ná: yábay, dámu jómo ága ná: yába, yà: tába ú tɔ̀lɔ, íe ú-dɛ tɔ́lɔɲu, áma-le bárie, gínu némegere, yà:na vɔy óbo, yì:na sɯ í: sɪdɛ í: vɔy óbo.*

sá, acompañada de la fórmula: «Amma, el agua ha salido. Coge agua y dásela a nuestros antepasados fundadores de la aldea. Asegura la casa» [35].

Podemos hallar en esta breve oración los principales elementos de interés para nuestro análisis:

a) La necesidad de entablar una comunicación; al igual que para la comunicación con los humanos, se obtiene mediante la pronunciación de los nombres (Amma, los antepasados) y el adecuado saludo («Saludo de la mañana») [36].

b) El tema de la oración. En esta ocasión trata claramente de la supervivencia. El fundar una nueva casa es un acto que supone añadir un nuevo eslabón a la cadena de las generaciones que se fueron sucediendo en la aldea desde su fundación. Por lo tanto, es un acto que incumbe a los antepasados, y sobre todo al fundador, al primero que haya construido una vivienda humana sobre dicho suelo (aquí *dánu jómo*, presunto fundador de los dos Ogol). Mas para que este retroceder no signifique una regresión, la plegaria, tras haber establecido las sucesivas filiaciones (Amma, los antepasados, el fundador, el hombre que construye hoy en día) establece el paso hacia la supervivencia evocando a la siguiente generación («dale una mujer, dale un hijo»).

Así pues, la responsabilidad del fundador se pone, de algún modo, en tela de juicio: es «porque ha empezado» a construir por lo que sus descendientes se ven «obligados» a proseguir; por consiguiente ha de ayudarles a perpetuar la vida en la familia. Vemos como intentan dar aquí a la oración, un carácter apremiante.

c) Mas es el estilo el que confiere esencialmente dicho carácter a la oración. De hecho (y nos vemos obligados aquí a apoyarnos un poco sobre el siguiente capítulo dedicado al «arte de la palabra»), para poder comprender la naturaleza de la oración y la influencia que se supone tiene sobre las potencias apuntadas, hemos de considerarla cual una forma poética de la palabra. Los distintos estilos utilizados en la plegaria equivalen a los de la poesía [37], y se proponen actuar sobre los oyentes sobrenaturales como lo hiciera el bardo con los oyentes humanos. Este paralelismo no es obra nuestra, sino de nuestros informadores, quienes

[35] *áma dì: goá:, ème tire ánam tába tɔ̀lɔ dì: yábu bey óbo, gínu pìgɛy.*

[36] Fórmula que, de hecho, se reserva para las oraciones. Las potencias espirituales pueden «recibir» directamente la salvación, mientras que para los humanos ha de pasar por Amma: «Que te haga ir bien», etc.

[37] Por eso existe tanto parecido entre las oraciones y los lemas y a veces resulta difícil clasificar un texto dentro de una u otra categoría. A menudo aparecen en las oraciones fragmentos de lemas, como podremos comprobarlo en lo sucesivo.

añadían que los favores que se obtenían merced a las oraciones tienen el mismo significado que los regalos que recibe el griot como recompensa por sus «palabras de miel». En ambos casos se obtienen por la «coacción» que ejerce la calidad poética de la palabra sobre los oyentes.

Tan sólo nombraremos rápidamente algunos de dichos procedimientos estilísticos, cuyo estudio detallado se realizará con respecto a la propia poesía. Los principales se hallan en la breve plegaria que nos sirve de ejemplo en esta ocasión: selección de las palabras (nombres propios, fórmula de saludo distinta a la del lenguaje corriente, palabras raras: *némegere)*, expresiones gráficas y sorprendentes («mancha la casa», en vez de «da larga vida y descendencia a sus habitantes»), alusiones a menudo enigmáticas al pasado mítico del grupo y a su «epopeya» [38] (aquí la expresión *tába tɔ̀lɔ* es un fragmento del lema de los antepasados, ver p. 531), procedimientos rítmicos (repeticiones adrede de palabras, balanceo de períodos de frases, contraste de los términos: *yá:*, *íe*, «ayer, hoy»), etc.

d) Finalmente, la forma en que ha de recitarse la oración remata su parecido con la poesía. Su elocución mucho más rápida que la de la palabra ordinaria, el tono elevado con que suele pronunciarse [39], la necesidad de emitirla de forma ininterrumpida, sin detenerse para buscar las palabras, recuerda la palabra declamatoria del griot [40].

Ahora podemos plantearnos en qué forma, según el concepto dogon, actúa la oración sobre la potencia apuntada, y la obliga a conceder el favor anhelado [41].

Según una información recogida en 1954, la oración se dirige hacia las potencias invocadas, siguiendo una trayectoria ascendente. Su meta suprema es Amma, mas ha de alcanzar primero las potencias intermediarias invocadas junto con él, y que transmiten el mensaje. Estos relevos mediadores varían según las dis-

[38] Acerca del sentido que damos a dicho nombre, véase *infra*, p. 527.

[39] Salvo en el caso de las plegarias que han de permanecer secretas y que se refieren únicamente a la relación personal del individuo con la potencia espiritual (oraciones del sacerdote a solas en el santuario, por ejemplo).

[40] Será analizada en el capítulo V. Hemos de subrayar que se cantan numerosas oraciones con ocasión de los trabajos colectivos y los funerales. En dicho caso, su particular eficacia procede de la que ostenta la música (ver capítulo II de la IV.ª parte).

[41] Rara vez se dice una oración con verdadero desinterés; incluso los saludos y los agradecimientos dirigidos a Amma y a los antepasados, se efectúan con el propósito de obtener, para aquel que está rezando, un alivio inmediato de su agotamiento o una buena predisposición de las potencias para sus futuras peticiones.

tintas formas de rezos. El esquema general es el siguiente: Lébé (ya que «la tierra está cerca de los hombres»), los antepasados («que están en la tierra»), el *bínu* y Nommo («que es lo mismo»), y finalmente Amma [42]. Las palabras de la oración, al ser, según el concepto usual de la palabra, portadoras de los cuatro elementos a los que se añade una buena dosis de «aceite» debido a su carácter poético [43], actúan sobre las «semillas claviculares» de los oyentes sobrenaturales, provocando las mismas reacciones que en los oyentes humanos [44]. Sus «semillas» germinan, brotan y se desarrollan un poco más en cada nueva fase. Amma es el único que consigue madurar ese «mijo» simbólico. Amma «cosecha las espigas» y se las devuelve a los hombres convertidas en buenas acciones, lo cual supone su «respuesta» a la plegaria. Mas dicha «contestación» ha de volver a pasar por las mismas fases intermedias, esta vez en sentido descendente.

Por consiguiente, los hombres reciben simbólicamente un poco de mijo de Nommo, de Lébé y de los antepasados, todo ello procedente de Amma. Pero (y esto nos permite seguir desde cerca el desarrollo del pensamiento dogon) dicho mijo imaginario y simbólico se convierte en mijo real: la «parte» procedente de Nommo es aquel mijo lanzado por el sacerdote desde lo alto de la terraza del santuario durante la fiesta de la siembra, el cual mezclado al de la simiente, le transmitirá los principios espirituales de la semilla; la «parte» de los antepasados es la «bola» de mijo crudo que el patriarca compone en su nombre y que luego distribuye a todos los miembros de su *gínna*. En cuanto al Hogon (representante del Lébé), éste reúne ambos métodos: lanza las espigas desde lo alto de la terraza, junto con el sacerdote, y confecciona una «bola» que distribuye a los miembros de su familia y a los jefes de los otros *gínna*, y éstos se la darán a su vez a los suyos. «Cuando se ha pronunciado el nombre de Amma (es decir, cuando se ha rezado), sale el mijo, se ha dirigido al Lébé, a los antepasados, luego al *bínu* y a Nommo, sube donde Amma, ha dado espigas, ha madurado, ha vuelto a bajar. Los hombres lo han compartido.» [45]

---

[42] Observemos que la oración se dirige a menudo a estas distintas potencias, exactamente a la inversa, respetando así la jerarquía e iniciando el movimiento de «descenso» que será el de la «respuesta» benéfica de Amma.

[43] Acerca del «aceite» en poesía, ver *infra*, capítulo V.

[44] Efectivamente, los seres sobrenaturales están concebidos a imagen exacta de los seres humanos desde el punto de vista psico-fisiológico. Poseen los mismos principios espirituales y las mismas «semillas». Las «clavículas» de Amma desempeñan un considerable papel en el mito (ver Griaule y Dieterlen: *Le Renard pâle*).

[45] *áma bóy bó:ɲi, yù: goá:, lìbɛ-mɔnɛ yá:, dímō vagéū-mɔnɛ yá:, bínu-mɔnɛ sɛu nɔ̀mɔ-mɔnɛ yá:, áma-mɔnɛ ulá: pɔrá: ilá: koná: sugá:, íneū gámilī.*

En esta ocasión, hemos de considerar el mijo cual el símbolo de la supervivencia, siendo a la vez alimento y principio de fecundidad. En la mayoría de los rezos, las peticiones dirigidas a Amma se refieren a la «sal de la lluvia, al mijo, a las mujeres, a los hijos que han de nacer» [46], una serie de buenas acciones que se derivan unas de otras y cuya total sustancia consta en la palabra «mijo» que las resume: «Cuando se pide mujeres e hijos, es como si se pidiera mijo. La oración sigue la misma trayectoria. El mijo que se reparte a los hombres simboliza a los hijos.» Ahora bien, no fue por puro azar que nuestros informadores mencionaron, cual símbolo de los favores divinos derivados de la oración, el mijo que los jefes de las instituciones distribuyen a los hombres con ocasión de la fiesta de la siembra: El sacerdote y el Hogon que hacen de mediadores entre los humanos y las potencias cósmicas (agua y tierra) hacen «llover» sobre ellos las espigas que otorgarán a la simiente sus principios espirituales, es decir, su fuerza para germinar y su «fecundidad». El cabeza de familia y el Hogon (siendo esta vez el «más anciano de la región», el dirigente de las generaciones, y por lo tanto de la organización social) distribuyen a los miembros de la estirpe, el mijo transformado, en condiciones de ser consumido, que se convierte a la vez en alimento y elemento de comunión social [47].

Por consiguiente, la oración inicia un circuito de comunicación entre lo humano y lo divino, un intercambio que supone una identidad de estructura entre los dos términos del mensaje (la estatua orante y la potencia apuntada). Una vez admitida dicha identidad, de hecho puede uno suponer que las palabras tienen las mismas consecuencias sobre la divinidad que sobre los hombres, y que basta con enviar «buenas palabras» para obtener la «respuesta» adecuada. La calidad poética de la oración crea en la potencia sobrenatural, una sobredosis de energía vital que podrá volverse a distribuir entre los hombres en forma de bienes tangibles (alimentos, fecundidad), exactamente lo mismo que las «adulaciones» del griot, que provocan en el oyente una exaltación que se transforma en riquezas materiales (regalos) correspondientes al sujeto parlante. Al no cumplirse una oración eso demuestra que no fue adecuada; permanece en suspenso cual una palabra sin respuesta y tan sólo crea insatisfacción en el sujeto que reza; va en dirección de la regresión.

---

[46] *ána dì: nɛ́ū, yù:, yà:naū:, í: nónu óbo.*

[47] No ha lugar subrayar el contraste existente aquí entre naturaleza y cultivo. El Hogon, como representante de la Tierra, supone el punto de unión entre ambos (tierra salvaje en oposición a la tierra labrada y compartida entre los hombres) en cambio el agua no se domestica.

Alto

Amma

Poderes intermediarios

Izquierda — Oración — Derecha

Ego — Tiempo — Supervivencia

Bajo

Fig. 42.

Mas la trayectoria emprendida por la oración, supuestamente cumplida, no se encierra en sí misma, sino que se trata de una trayectoria abierta al tiempo y a la supervivencia (fig. 42). La prueba está en la constante preocupación inserta en las plegarias, por asegurar la transición entre el pasado y el porvenir, entre las generaciones superiores (Amma, las potencias, los antepasados) y las generaciones venideras. El acto eminentemente simbólico, de poner una semilla en la tierra supone para los dogon la ocasión de poder agradecer a Amma por haber creado el mundo (el pasado) y pedirle que le haga el favor de madurar la cosecha (el futuro) [48]. Al hacerlo, su propia confianza en la vida resulta fortalecida.

LA FORMULA PROPICIATORIA [49]

Tras examinar el mecanismo general de la oración, estudiaremos a continuación cierto número de variantes de la misma.

La fórmula propiciatoria, que suele ser corta, se pronuncia

[48] En Amani, por ejemplo, antes de echar una semilla en la tierra (sobre todo el fonio), dicen: «Gloria a Amma, que Amma nos haga ver la madurez» *(áma sóm, áma ilɛ-gɔ éme-bɛrɛ tàgara).* Habría que hacer todo un estudio acerca del empleo de las formas verbales, y sobre todo del causativo, en las oraciones dogon.

[49] D. Lifszyc emplea abusivamente semejante término (1938) para referirse a los lemas. Cierto es, sin embargo, que éstos se utilizan a veces como fórmulas propiciatorias (Ganay, *Devises,* p. 61), mas tan solo se trata de un aspecto secundario.

antes de enfrentarse a un peligro, para protegerse de él. Por lo tanto, se la considera lo suficientemente eficaz como para ejercer una acción directa sobre las circunstancias materiales. He aquí algunos ejemplos:

— Cuando uno se marcha de viaje, se avisa al patriarca del propio *ginna* quien reparte la siguiente bendición propiciatoria: «Que Amma te acompañe en paz. Que el Lébé, tras haberte acompañado en paz, sea tu compañero al regreso» [50]. Se supone que dichas palabras actúan cual una protección durante el viaje, evitando accidentes, mordeduras de animales, etc.

— Antes de cruzar el agua, conviene pronunciar la siguiente fórmula para no ahogarse: «Gentes del agua, perdón. Cójanme y háganme pasar.» [51]

— Cada vez que uno desea contar una fábula o plantear una adivinanza durante el día [52], ha de formularse el siguiente aviso: «No he insultado a la madre de Amma, no he insultado a tu padre, he insultado a la madre de una mujer peul» [53]. Si se le olvidara hacerlo a algún imprudente, estaría expuesto a que se lo llevara la corriente el próximo invierno.

— Se pronuncia una fórmula propiciatoria corriente cuando alguien estornuda: «Coge tu nariz» *(kínu uo sie),* es decir «tu vida» (puesto que la nariz es la sede del aliento). De lo contrario, el estornudo podría expulsar del cuerpo brutalmente, al *kikínu* que se halla dentro y producir la muerte del individuo.

— Si la adivinación del Zorro le predice a un cliente inquieto que «tendría la Vida» (es decir que no se moriría) por lo menos durante los tres próximos años, y éste se regocijara, se le dice riendo: «¡No vayas a saltar el acantilado!», fórmula un tanto parecida a nuestro «toca madera» [54].

— Cuando los niños hacen una hoguera, ventilan el humo para provocar la llama y cantan para entretenerse: «Humos, humos, id a casa de los zapateros» *(kúmbe, kúmbe, jàmogo yá)* [55]. La idea consiste en «trasladar todas las malas palabras» a casa de los zapateros [56]. Si les oye un zapatero puede conjurar la mala suerte

[50] *áma jámu úy ní:nɛ, vagéũ jámu úy ní:nɛ binu jámu úy ní:nɛ, lèbɛ jámu úy ní:nu yày ní:nu jɛ́:lɛ.*

[51] *dì:bɛ̀ũ káu kánay, múy jéɲu tàŋanɛy.*

[52] Acerca de la prohibición de contar durante el día, ver *infra,* p. 519.

[53] *áma nà dùyɔlũ, ú bà dùyɔlũ, púlɔ yà:na nà dùyõ.*

[54] *yurugú ánakudu tà:nu úy yímeru gi-gie, kokó:nɛ kílie yánõ.*

[55] *kúmbe kúmbe* sustituye aquí, por razones rítmicas, al plural *kukúmube,* «humos».

[56] Se dice en efecto, «mentiroso como un zapatero»; su lema *(jàm kakáli)* lo confirma asimismo.

diciendo: «¿Acaso merece el zapatero algo malo? Váyanse con los dogon» *(kíde mɔ̀ɲu jàū-le j'ā ma? dɔgɔ́-mɔgo yá).*

Detengamos aquí dicha relación, puesto que no se trata de multiplicar los ejemplos sino de intentar comprender qué eficacia particular e inmediata conllevan dichas fórmulas, puesto que tan solo las dos primeras adoptan la forma de «plegaria» propiamente dicha, asemejándose más bien las otras tres a una recomendación y la última a un «hechizo» burlón, al que corresponde una especie de conjuro.

En todos los casos reseñados, el peligro que debe conjurarse es la muerte (o, en el último ejemplo la «mala palabra», que como sabemos, es una especie de muerte). Una de las primeras consecuencias de la fórmula es conseguir que el interesado esté atento a semejante peligro, otorgándole así el *ɲàma* necesario para evitarlo o combatirlo. Los dogon conocen perfectamente el valor psicológico de la fórmula. «Si se les olvida, decía un informador (acerca de la que se dirige a «las gentes del agua»), no prestan atención y el agua les arrastra». El que se va de viaje se siente más fuerte al saber que le «acompañan» las potencias sobrenaturales, el que estornuda está sobre aviso y puede «retener» su vida, etc. [57].

Estas distintas fórmulas poseen un caracter común, que consiste en crear un «pasage» entre dos elementos opuestos. El caso más claro es el de la oración que cruza el agua; el paso del elemento sólido al elemento líquido supone una usurpación del dominio de Nommo (evocado por el plural eufémico «gentes del agua»), de ahí que se necesite una «disculpa» para prevenir su cólera y facilitar el paso [58]. En la bendición dedicada al viajero, se inicia el paso de la ausencia al regreso, cual si significara específicamente el regreso a la tierra de sus padres («Que el Lébé, tras haber sido tu compañero en la paz, sea tu compañero al regreso») [59]. Se supone que al invocar los humos, la mentira «se traslada» a casa de los zapateros y en contrapartida la verdad se impone para los dogon.

La fórmula que permite contar impunemente durante el día, es

[57] Es esta especie de «aviso» la que domina en las fórmulas de tipo: «coge tu nariz» o «no vayas a saltar al acantilado», cuyo valor parece sobre todo psicológico.

[58] Las fórmulas de disculpa pronunciadas antes de la ofensa, actúan de semejante modo; el «paso» que se facilita en este caso es generalmente el de una generación a otra.

[59] El texto dogon, dice literalmente: «que el Lébé, tras haberte acompañado en paz, luego que te hayas marchado y que te haya acompañado, te vuelva a traer», empleándose esta última palabra *(jɛ́lɛ)* para saludar al viajero recién llegado: «Es Amma quien te trae» *(áma úy jɛ̀:lɛ).*

más compleja, y el «paso» del día a la noche, que pretende conseguir, resulta menos evidente. La diferencia que hacen entre la «madre de Amma» y la «madre de una mujer peul» nos parece comprensible si la relacionamos con las ideas dogon acerca de los peul: «no tienen prohibiciones, como el mono rojo, del que descienden», por consiguiente son atrevidos y no respetan nada [60].

No resulta nada extraño que se les relacione espontáneamente con el personaje cuyo «tipo psicológico» es precisamente el atrevimiento y el desprecio de los valores tradicionales: el Zorro. Efectivamente, cada vez que en un cuento o en una adivinanza se habla de una «mujer peul», puede uno estar seguro que la explicación simbólica la vincula a dicho personaje y a su mundo de desorden [61]. Por consiguiente «Madre de una mujer peul» ha de entenderse como (y de hecho así lo entienden los dogon sagaces) «Madre del Zorro», lo cual no nos causa sorpresa, dado el contexto edípico de dicho héroe. «Madre de Amma» resulta más difícil de entender e incluso estorba a los propios dogon; según nos confiesan, Amma no tiene madre puesto que es eterno y no fue creado; sin embargo, los cuentos y las tradiciones hablan de su «madre», que se llama Yadouro, «mujer cargada (con todo el peso del mundo)». La explicación que puede brindarnos un juego de palabras sobre *áma nà,* «el gran Amma», que también puede interpretarse como «la madre de Amma», ya que *nà* significa ambas cosas, tan solo aleja el problema que podríamos formular en los siguientes términos; la imposibilidad de concebir un ser (incluso, el propio Dios) sin «madre», desde un punto de vista imaginativo corriente, es decir que no estuviera vinculado a una generación superior a la suya, mediante un sistema de filiación.

Sea como fuere, parece legítimo poder sustituir la oposición «madre de Amma»/«madre de una mujer peul», por esta otra (y esto lo saben nuestros informadores) Amma/Zorro El «padre» que también interviene («no he insultado a tu padre») es aparentemente el del oyente. Pero al parecer, ha de intuirse, asimismo, una alusión a Amma, que es el «padre» por antonomasia y que la oposición se refiera a dos términos y no a tres.

Ahora bien, la literatura oral es «palabra de noche», prohibida durante el día. El hecho de contar de día, supone una ofensa contra Amma (y contra Nommo, que se venga ahogando al culpable al invierno siguiente), ya que supone invertir el orden establecido al pronunciar durante el período diurno, en el que reina Amma, palabras esencialmente nocturnas, simbólicamente rela-

[60] Recordemos que los peul son los enemigos hereditarios de los dogon.

[61] Acerca de dicho método de explicación simbólica, ver *infra,* p. 512.

cionadas con el Zorro y con sus problemas. Por lo tanto, pronunciar la fórmula propiciatoria equivale a: 1.º manifestar su intención de no ofender a Amma y dirigirse al Zorro; 2.º transformar el día en noche, para demostrar así que se respeta el correr del tiempo.

Por consiguiente, hallamos en las fórmulas propiciatorias, cuya forma varía de la oración (bendición al viajero) al simple consejo («¡Coge tu nariz!»), la intención de establecer un contacto con las fuerzas espirituales (especialmente invocadas o simplemente sugeridas), contacto que permite al locutor recibir una ayuda inmediata en una difícil situación y que presenta un peligro de regresión (muerte, mala palabra, ausencia). La fórmula apropiada, adaptada a semejante situación mediante palabras adecuadas [62], facilita al interesado la ayuda sobrenatural ayudándole, asimismo, a concentrar sus propias fuerzas morales y físicas para «pasar al otro lado» del peligro.

LA PURIFICACION POR LA PALABRA

No pretendemos aquí volver a poner en tela de juicio las nociones de pureza e impureza existentes en los dogon, puesto que fueron ya descritas detenidamente [63]. Tan solo estudiaremos el problema con respecto a la palabra y al papel que desempeña en los ritos de purificación.

Recordemos que la impureza conlleva a la vez una mancha (expresada por la palabra *lɔ́gɔ*, «sucieda^d, inmundicias») y un fallo, ya que la mancha está provocada por un *ɲàma* nefasto enviado por la potencia perjudicada (ruptura de prohibición) o sencillamente por contagio (contacto con un muerto, el hecho de beber con un individuo en estado impuro, etc.); dado que el fallo procede de la pérdida de parte del *ɲàma* del interesado. Por lo tanto, el papel de la purificación consistirá en lavar la mancha y en colmar el vacío mediante aportación de un nuevo *ɲàma*.

Los ritos de purificación y las palabras que los acompañan constan por consiguiente de un elemento de «lavado» o de «limpieza» de la persona, por un lado, y por otro de un aporte de sustancias regeneradoras. De entre los elementos materiales de la primera categoría, citaremos: la sangre de la víctima sacrificable y el humo odorífero en la purificación de los lugares, el carbón y la escoba que «limpian» las palabras, el huevo [64], la espiga de mijo que purifica a la persona, etc. En cuanto a las oraciones, es muy probable que «laven» y «alimenten» al mismo tiempo, ya que contienen gran cantidad de «aceite» y de «agua» que son a la vez alimentos y líquidos que sirven para el aseo [65].

Tomemos el ejemplo de la purificación de la persona mediante el *màŋu*, que ocurre cuando uno se pone enfermo sin saber si se ha roto una prohibición o simplemente como medida de precaución para el futuro [66]. El aliado extrae una espiga de una gavilla de mijo (que le regalan con dicha ocasión) y la pasa por todo el cuerpo del interesado diciendo: «Todos los *màɲu*, yo no se si están debajo del *sà*, yo no se si están debajo del karité, yo no se si están debajo del baobab, yo no se si están debajo del *yùlɔ*. Las malas cosas que están contigo, limpiadas por el *mànu*, ¡que salgan!» [67]. Se supone que esta oración, al actuar «cual agua espumosa y aceite», penetra por todo el cuerpo y lo lava; la impureza se «pega» en la espiga del mijo que luego se echará fuera de la aldea [68]. La palabra purificadora penetra por el oído y vuelve a salir por la planta de los pies [69] del interesado, por eso se empieza por frotar la cabeza con la espiga, para luego bajar por el lado derecho hasta alcanzar la planta del pie que se está tocando; a continuación se vuelve a empezar por el lado izquierdo. No solo se «lava» al individuo, sino que se le «alimenta» merced al «aceite» de dicha palabra.

Tal es la explicación que nos brindan los dogon. En cuanto a nosotros, si tenemos en cuenta la forma de dicha oración, adver-

---

[62] La fórmula suele ser generalmente corta y supone una reacción rápida ante un peligro inminente *(kínu uo sìe)*. Utiliza palabras clave (nombre de las potencias o eufemismo, términos tales como *jɛ̀:lɛ*, «vuelve a traer» al término de la fórmula para el viajero, *tàŋaney*, «haga pasar» en la oración para pasar el agua), contrastes sorprendentes («no he insultado... he insultado) etc.

[63] Véase en particular G. Dieterlen: *Mecanisme de l'impureté*. S. de Ganay. en *Le Binou Yèbènè*, describió numerosos ritos de purificación. En cuanto a las purificaciones de los lugares, véase la lista de ejemplos facilitada anteriormente, p. 149 y, para los ritos de purificación de la palabra ver capítulo I, IIIa parte.

[64] Se pasa el huevo (imagen de la placenta) por todo el cuerpo de una mujer que huyó y desea regresar con su marido.

[65] Recordamos la necesidad (sobre todo para las mujeres) de ungirse el cuerpo con aceite tras haberse lavado con agua. Según los dogon, el aceite limpia aún mejor que el agua.

[66] Estas purificaciones referentes al porvenir son frecuentes, y demuestran, una vez más, cuán preocupados están los dogon por garantizarse el porvenir.

[67] *màŋu vo màŋu sá dòɲu-nɛ yòy ínɛm, mìɲu-nɛ yòy ínɛm, ɔ̀rɔ dòɲu-nɛ yòy ínɛm, yùlɔ dòɲu-nɛ yòy ínɛm, kíde mɔ̀ɲu ú-le vo máŋu nɛde já:lu gó.*

[68] Efectivamente, la impureza que se transmite a dicha espiga afecta «la nariz» (el germen) de la semilla, que es una parte viva y creadora. El mijo que volvería a brotar, si se plantara, sería malo.

[69] Por el punto central llamado «interdicción del sol» *(náy damá)* del que ya hablamos anteriormente.

timos en ella el carácter poético antes reseñado y cuyos rasgos principales son: *a*) la alusión al pasado mítico y a la antigüedad de la alianza de los *màŋu*, que se remonta al nacimiento de la humanidad (bajada del arca mítica, sugerida en este caso por los cuatro árboles que crecieron alrededor del estanque primordial en los cuatro puntos cardinales, y símbolos de la resurrección vegetal de Nommo); *b*) el llamamiento a las fuerzas cósmicas mediante referencia a dichas especies vegetales importantes que figuran como «testigos» de dicha alianza; *c*) el estilo (selección de palabras [70] composición paralela de los períodos de frases, reiteraciones, etc.). La frase final específica la forma en que se ha realizado la purificación [71], y la actualiza, volviendo a establecer el transcurso del tiempo tras dicha subida hacia el mito [72].

Se emplea el mismo mecanismo cuando se trata de purificar un lugar habitado por potencias sobrenaturales puesto que temen que se hayan tornado impuras debido al paso de un ser portador de impureza. Demos como ejemplo la fórmula utilizada para la purificación del *dilu*, aquella grieta estrecha y profunda que, a su entender, está habitada por los antepasados y que se purifica regularmente por cautela (ver *supra* p. 149): «Gentes de las profundidades, he aquí vuestra fumigación. Organizad el invierno, ayudad a la siembra, ayudad al cultivo, enviad la sal de la lluvia» [73]. En dicho rito, el humo odorífero es el elemento material purificador. Debido a las fórmulas poéticas que utiliza, la plegaria dedicada a los antepasados está destinada, asimismo, a purificarlos, mas también aprovecha la ocasión para pedirle a dichas potencias que garanticen el próximo invierno, es decir, la supervivencia. Semejante inquietud consta en todas las fórmulas de purificación dedicadas a una potencia espiritual.

Por lo tanto, la fórmula de purificación es una variante de la oración; para los dogon, actúa cual agua y aceite que «lavan» la impureza, arrastrándola consigo. Debe su eficacia a la forma poé-

[70] Por ejemplo, la expresión *màŋu vo màŋu* es poética; la expresión usual sería *mànu vɔ̃y*.

[71] *já:la* significa «limpiar por eliminación» (por ejemplo desbrozar un campo) y *gó* «salir»; la purificación amontona las «malas cosas» en montones, cual si fueran basura, y las expulsa.

[72] Apuntemos que los insultos del «aliado catártico» son asimismo purificadores. «Penetran en el cuerpo y barren todas las malas palabras y los malos sentimientos» que pudieran haber dentro del mismo. «Refrescan el corazón y el bazo, despiertan el hígado». «Provocan el cosquilleo» del corazón y del hígado que produce la risa. Por otro lado, se trata de palabras que «alimentan» el cuerpo merced a su aceite.

[73] *dìlu bèũ úguro ebe 'ũvo, jínɛ̀ ké:ne, tɔ́y-nɛ bára, vòlu-nɛ bára, ána dì: nèũ jɛ́lɛ*

tica que la impide desaparecer bajo su función y la hace actuar cual un hechizo.

EL CURANDERO Y SU «PALABRA»

Seremos muy breves ya que el tema requiere un estudio particular y detallado, que no ha lugar aquí.

Los dogon conocen doce clases de curanderos, considerados como los descendientes (o los representantes) del antepasado Dyongou Sérou, cuya posición es ambivalente: dador de vida merced a la medicina, está, asimismo, relacionado con la muerte al ser el jefe de las máscaras, puesto que la ciencia de los remedios es, asimismo, la de los venenos. El conocimiento de los secretos de la naturaleza implícito en la medicina, provoca en los demás hombres un respeto que no carece de temor [74].

Las doce clases de curanderos corresponden a doce categorías de enfermedades [75], puesto que cada curandero posee el secreto de las plantas que cura una de ellas. Estas enfermedades son las siguientes: dolor de cabeza, dolor de ojos, dolor de oídos (incluso los dolores de muelas), resfriado, tortícolis, dolor de garganta, dolor de los órganos internos (hígado, corazón pulmones), «hígado desviado» (?), dolor de tripa, reumatismo, gusano de Guinea (que afecta a los músculos), articulación dislocada. Según el principio de clasificación dogon, cada enfermedad principal está relacionada con otras que se consideran secundarias.

No facilitaremos el cuadro de las plantas y de los árboles correspondientes a dichas enfermedades (cada cual posee su propio árbol y planta), ya que nos veríamos obligados a entrar en los pormenores de las relaciones simbólicas de unas y otras [76]. Nos limitaremos a reseñar únicamente la fórmula general que se emplea al tiempo que se le aplica o se le hace ingerir al enfermo el remedio extraído de la planta: «Amma, recibe el saludo de la

[74] Acerca de la ambivalencia del curandero y de lo fácil que resulta ser sospechoso de brujería, ver Calame-Griaule y Ligers: *L'Homme hyène*, p. 177. El lema del curandero es «Padre que mata». Recordemos que, en ciertos casos, el curandero dogon es asimismo sacerdote de las mujeres muertas embarazadas, cuyo temible aspecto ya conocemos.

[75] Por lo menos esa fue la información que nos facilitaron. Es posible que en el transcurso de la encuesta esas doce categorías se dupliquen y se conviertan en veinticuatro, correspondientes a las divisiones del cuerpo humano.

[76] Detalle que, de hecho, no obra actualmente en nuestro poder. En G. Dieterlen: *Végétaux*, hallaremos indicaciones acerca de determinados empleos medicinales de las plantas.

mañana. Solicito el remedio. Nommo, es tu remedio. Dyongou Sérou has recibido el remedio en casa de Nommo; ven y ayuda, cura la enfermedad. Que el (aquí consta el nombre de la planta) al entrar en el (nombre del órgano enfermo) lo cure. Que la ciencia del remedio rasque (la enfermedad para eliminarla)» [77].

Sin ánimos de insistir sobre la solemnidad poética del estilo, inherente a la forma de oración, hemos de subrayar que la eficacia que nos ocupa está por encima: *a*) del restablecimiento de la jerarquía de las potencias (Dyongou Sérou tan solo debe su poder a Nommo y éste a su vez, se lo debe a Amma; el curandero no debe creerse el dueño absoluto de los remedios y de la vida); *b*) de la repetición de las palabras clave *(ló:,* «remedio», *jóŋo,* «curar»); *c*) de la imagen final (el poder del remedio «rascando» la enfermedad, relacionado, cual la impureza, con una especie de «mugre»), imagen cuyo vigor resulta incrementado aún más debido al lugar que ocupa al término del texto [78].

Para los dogon, la eficacia del remedio y la de la fórmula son inseparables, procediendo ambas de la eficacia de la «palabra». Efectivamente, existe una «palabra» en la planta que facilitó el remedio, y nos consta que dicha palabra supone la función significativa que se le atribuye dentro del sistema de las categorías simbólicas del mundo [79]. Según el mito, Nommo «se tragó» las distintas especies vegetales, y las «volvió a escupir» tras haber recibido en su cuerpo «la palabra que cura» [80]. Dicho sea de otro modo, su organismo tuvo que digerirlas ya que, en cierto modo, cada especie resulta asimilada por el órgano que luego debería sanar, puesto que mantenía con él una relación simbólica. Por esta razón, el nombre de la planta y el nombre del órgano están estrechamente vinculados en la fórmula. Ahora bien, la enfermedad es una «mala palabra» ya que a su entender, la produjo una «mala palabra». He aquí la explicación: el oyente, al ser objeto de palabras ofensivas, falsas, provocadoras o amargas, se siente afectado en su fuerza vital, y ésta, al menguar, lo debilita y le torna vulnerable a cualquier mal que «colmaría» el vacío creado por

[77] *áma ága ná: yába, ló: gémō, nɔ̀mɔ ló: uoy, jónu sé:ru nɔ̀mɔ-mɔ̀nɛ ló: u bɛ́:, vɛ̀ bárie, núnu jóŋo, (...) (...)-nɛ yóy (...) jóŋo, jóŋu débulu kɔ̀dɔ.*

[78] Asimismo, en fórmula de purificación anteriormente reseñada, las palabras importantes *já:lu gó* se colaban al final y expulsaban las «malas cosas».

[79] Hemos analizado dicho sistema detenidamente acerca de la clasificación de las palabras (II, capítulo XI). Volveremos a tratar el tema bajo otro punto de vista, en «Relaciones entre la palabra y la expresión plástica» (IV, 1).

[80] «Los distintos árboles y las distintas hierbas que se hallaban en el cuerpo de Nommo y que éste expulsó, suponen los remedios» *(nɔ̀mɔ gódu-nɛ tímu d'ē d'ē dɔ̀gɔ d'ē d'ē tó gúlɔ jóŋi:).*

dicha causa [81]. La «mala palabra es la enfermedad, la buena palabra de Nommo la ahuyenta» [82].

Por lo tanto, lo que cura es la buena palabra que sustituye a la mala, combatiendo los efectos psicológicos de esta última. También, en esta ocasión, la buena palabra es la palabra poética en forma de oración, la cual vincula al enfermo a lo que podríamos llamar su «linaje mítico» (Amma, Nommo, el antepasado curandero) por un lado, y por otro lo relaciona con la dilatada red simbólica que cubre el cosmos cuyo órgano enfermo se transforma en un elemento fundacional [83]. Las fórmulas del curandero, al igual que las oraciones de purificación, colman un vacío, subsanan un fallo y eliminan lo superfluo nefasto; en estas dos clases de ritos, la eficacia de la palabra se complementa con la de los materiales que actúan merced a su significado simbólico [84].

MALDICION Y JURAMENTO

Todas las variantes de plegarias que acabamos de analizar eran benéficas, es decir, que iban encaminadas a la supervivencia (obtención del mijo, de las mujeres, de los hijos, desaparición de la impureza o de la enfermedad, equivalente a una especie de renacimiento del individuo...). Admitimos que tan solo la oración que no ha sido cumplida, iba en sentido de la regresión. Mas hemos de pensar ahora en una forma de plegaria que, contraria-

[81] En el mecanismo de la impureza, existe asimismo compensación de un vacío merced a un *ɲàma* nefasto. Existe gran semejanza entre la enfermedad y la impureza, ya que consideran a menudo la primera como una consecuencia de la segunda.

[82] *sɔ̀:mɛ̀ɲu jímu, nɔ̀mɔ sɔ̀:ɛ̀du jímu nànasɛ.*

[83] De hecho, a la acción de la palabra se añade a menudo, la de la música, siendo el instrumento del curandero el arpa-laúd de cuatro cuerdas, llamada *gìngiru.* Acerca de las relaciones musicales, ver IV, II.

[84] Pensamos en el paralelismo creado por C. Lèvi-Strauss, entre la cura chamanística y la cura psicoanalítica: Se trataría, en cada ocasión, de inducir una transformación orgánica, consistente esencialmente en una reorganización estructural, obligando al enfermo a vivir intensamente, sea un mito recibido, sea un mito producido, y cuya estructura, a nivel del psiquismo inconsciente, sería análoga a aquella cuya formación desearían definir a nivel del cuerpo. La eficacia simbólica consistiría precisamente en dicha «propiedad inductora» de las estructuras formalmente homólogas entre sí, que pudieran elaborarse con distintos materiales, en lo distintos niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo. La metáfora poética facilita un ejemplo familiar de semejante procedimiento inductor; mas su uso corriente no le permite traspasar el psiquismo. Comprobamos pues, el valor de la intuición de Rimbaud al decir que puede asimismo servir para cambiar el mundo». *(L'Efficacité symbolique,* p. 222-223).

mente a todas las invocaciones normales y usuales, se dirige voluntariamente en el sentido de la subida del tiempo hacia la muerte.

La maldición se llama *áma jɛ́bu*, «ya que siempre se maldice en nombre de Amma». Puede suponer un simple gesto: ya conocemos la terrible maldición que una madre puede lanzar a su hijo, levantando su pecho izquierdo hacia el cielo. Para el padre, el equivalente consiste en desatar el cordel que sujeta sus pantalones. En ambos casos, los padres toman a Amma por testigo de la ofensa que se les hace como progenitores [85], ofensa que al correr de las generaciones y del tiempo, resulta tan grave que tan sólo puede borrarse con la muerte del culpable [86].

Las maldiciones verbales son variadas: «¡Que Amma haga nacer vuestra familia como huevos de perdiz!» [87]. A veces, para estar más seguro del efecto, se invoca toda la serie de potencias sobrenaturales: «¡Que Amma lo mate! ¡Que el Lébé lo mate! ¡Que el *bínu* lo mate! ¡Que los antepasados lo maten! ¡Que el *pɛ̀gu* (altar de la fundación de la aldea) lo mate!» [88] exclaman cuando se descubre algún delito cometido en detrimento de uno mismo y cuyo autor resulta imposible de localizar. He aquí un ejemplo típico de dichas «oraciones al revés» que consisten en ejecutar la petición exactamente según el mismo esquema, mas invirtiendo el signo.

Pero también se le puede dirigir una maldición al propio sujeto, cuando para él es el único medio de probar su inocencia o su veracidad. Se trata del juramento ordalías. Su forma más sencilla es «la evocación del nombre de Amma» *(áma bóy bó:no):* se levanta el índice derecho al aire diciendo *ámá dɛ̀*, «Por culpa de Amma», o de manera más explícita *áma kínu máy*», «Que Amma (tome) mi vida» (se sobrentiende: si miento).

Aun cuando se le considera serio y eficaz, dicho juramento se pronuncia con demasiada frecuencia con objeto de despertar temores reales, y por dicho motivo no siempre resulta suficiente en la práctica (recordamos el caso de nuestro anciano de Sangui, p. 428). Los dogon conocen otras formas de juramentos mucho más terribles, de ahí que estén actualmente en desuso, para aquellos casos en que resulta necesario lavar una acusación muy grave (robo, adulterio, etc.).

---

[85] Acerca de las relaciones pecho/sexo materno, ver *supra*, p. 379.

[86] Por eso, dicha maldición tan solo resulta posible teóricamente.

[87] Acerca del uso divertido de estas maldiciones con el «aliado catártico», ver *supra*, p. 420.

[88] *áma vɔy dá:, lɛ̀bɛ vɔy dá:, bínu vɔy dá., vagéũ vɔy dá:, pɛ̀gu vɔy dá:.*

1. «Acción de beber el *bínu* (o el lébé, o los antepasados)» *(bínu púyo* o *n'õy, lɛ̀bɛ púyo,* etc.). Este juramento lo pronuncian dos hombres que mantienen un litigio, acusándose mutuamente de haberse causado un grave perjuicio de palabra o de hecho. Si el acusado se niega a reconocer su culpa, ambos formularán un juramento. Para poder hacerlo debe obtenerse el consentimiento del sacerdote totémico, del Hogon o del patriarca. Si uno u otro concede la autorización, se dirige uno, según el caso, al santuario totémico, al lugar llamado *lɛ̀bɛ dalá* («terraza del Lébé») o al santuario de los antepasados, en el *gínna*. En los dos primeros casos el sacerdote es quien «oficia» (ya que para el Lébé, éste sustituye al Hogon), en el último caso lo hace el patriarca.

Las tres clases de juramentos se practican del mismo modo; en el caso del *lɛ̀bɛ n'oy*, por ejemplo, el sacerdote pide a los que formularon el juramento (empezando por el más mayor) que apunten el índice izquierdo y el pie derecho hacia adelante; llena una pequeña cantimplora con «agua del Lèbè» (contenida dentro de una piedra hueca) y la derrama sobre los pies de ambos hombres, utilizando su mano izquierda a guisa de cascabillo; practicándolo tres veces seguidas. Al verter el agua pronuncia la siguiente fórmula: «Lèbè, ambos han venido, reparte la verdad» *(lɛ̀bɛ bɛ̀lɛy viá:moy, nàna gámala)*. Luego se espera tres años; alguien ha de morir en la familia del mentiroso [89].

En el caso del juramento al *bínu*, la fórmula es: «Si lo hice, *bínu* mátame; si no lo hice, *bínu* ya lo ves» *(mu káni-ye bínu muy dá:, mú kánali-ye bínu ú ìeseu)*.

Si el *bínu* mata luego al presunto culpable, uno de sus parientes ofrece una víctima importante para que Nommo no siga matando en la familia.

2. «Patada al cementerio» *(ie tàmu)*. Esta forma de juramento es aún más grave que las anteriores, ya que se supone que provoca la muerte de las dos personas que formularon el juramento. Ya no se practica y tan sólo sirve como amenaza. Ambas partes se dirigen al borde de la cueva en donde se entierran a los muertos, colocan el pie izquierdo sobre la piedra que cierra la entrada, pronunciando la siguiente fórmula: «Esta cosa, no estoy al corriente. Si estoy al corriente, que me maten los del cementerio» *(kíde-gɔ mú píne sɛ̀lõ, mú píne yɛ̀sõ-ye, íe béũ muy dá:)*.

3. «Acción de beber la mordaza del muerto» *(áŋa p'õy n'õmu)*, tan terrible asimismo, y provocando la muerte de los que formula-

---

[89] Si no muere nadie, dicen que el Lébé de la región no es lo suficientemente fuerte y se marchan a jurar sobre otro. Pero el castigo tiene fama de ser directo y rápido; por eso, los notables requeridos no gustan de conceder la autorización.

ron el juramento, este juicio de Dios consiste en ingerir el agua en la que se ha dejado macerar la mordaza mortuoria que fue a buscarse al cementerio[90].

Los dogon explican que la eficacia de semejantes juramentos se debe a que la del *ɲàma* nefasto de las potencias invocadas penetra en el que practicó el juramento al tiempo que sale su *ɲàma* personal. El miembro supone la trayectoria de dicho intercambio (brazo o pierna, o ambos) y se alarga en dirección de la potencia («si el dedo está un poco encorvado, el hombre se ve obligado a extenderlo»). El agua derramada sobre los pies en la «acción de beber el *bínu*», sirve para «que se oiga» dicha fuerza vital, la cual en contrapartida, «empuja» hacia el exterior la del interesado, y esta última, además, ya ha sido «echada» hacia afuera por la trayectoria de los miembros izquierdos alargados (estando la izquierda relacionada con la muerte). En el caso de «la patada al cementerio», el *ɲàma* de los muertos penetra en el centro de la planta del pie[91], que está en contacto directo con la piedra que queda empapada[92]; el que practica el juramento avanza el pie izquierdo y se ofrece al *ɲàma* que va a matarlo; se coloca de antemano en posición mortal, puesto que el difunto penetra en el cementerio «con los pies por delante»[93]. En cuanto a la mordaza del muerto, conlleva no sólo su *ɲàma* sino tambien y esencialmente su «palabra»; mas en el agua, ésta recupera una tremenda fuerza, la cual, al ser ingerida, «hincha los pulmones y envenena la sangre».

¿Qué nos sugieren en general, estas distintas formas de juramentos? Lo que nos sorprende ante todo es, por así decirlo, la diferencia de matices en lo trágico, habidas entre Amma, de un lado, y las potencias intermediarias de otro. Cierto es que se invoca a Amma en la maldición para que provoque la muerte al sujeto parlante o a otro, mas se procede levantando el índice derecho al cielo. Por consiguiente, vemos como de un lado relacionan a Amma con las alturas, la derecha y la mano, y por otro con una eficacia relativa (no están seguros de que el juramento o la

[90] Efectivamente, la parte de la mordaza que tapa la boca del muerto, se quita cuando van a enterrarlo para «liberar su palabra»; se envuelve y se coloca en un agujero, entre las piedras, a la entrada del cementerio.

[91] Se trata siempre de la «interdicción del sol», punto de entrada y de salida del *nàma* (haciendo juego en el centro de la palma de la mano).

[92] Se necesita ese contacto directo. En los juramentos de los santuarios, se necesita alargar el dedo para «dirigir» las palabras y el *ɲàma*, ya que se prohíbe el contacto directo.

[93] Se observa en los dogon el mismo rechazo que en los occidentales por dormir con los pies mirando hacia la puerta de la alcoba.

maldición provoque la muerte). Sin embargo, en los juicios de Dios, donde se acusan a Nommo (el *bínu)*, al Lèbè y a los muertos, juzgados en esta ocasión desde una proyección negativa y temible, vemos surgir enseguida lo bajo (la tierra), la izquierda y el pie[94]; se supone que la eficacia es absoluta y que provoca la muerte de los que practicaron el juramento (incluso del que lleva razón). El único caso en que la maldición de Amma (según los dogon) produce la muerte inmediata, es cuando la madre alza su pecho (equivalente al sexo, que es la «parte baja» de la persona) izquierdo al cielo; la relación entre la parte baja y la izquierda, por un lado, y la parte alta por otro, sólo puede ser negativa.

Por consiguiente, parece ser que cuando se trata de reclamar la muerte de alguien (lo cual supone una flagrante contradicción frente al comportamiento habitual de la sociedad, que se dedica a multiplicar sus miembros y padece una profunda perturbación cada vez que ocurre un fallecimiento), siente uno una especie de repugnancia por dirigirse a Amma, puesto que él da la vida, y puesto que las relaciones mantenidas con él, tal y como hemos podido observarlo, eran sobre todo positivas. En cambio, se hace mayor hincapié sobre el aspecto temible de las potencias intermediarias. En dicho caso, lo que importa son las ansias con que «se beben» el *ɲàma* y la vida de los hombres, en cuanto se les presenta la ocasión[95]. Cuando el juramento pone en marcha el proceso de muerte, hay que detenerlo mediante sacrificios, de lo contrario, la potencia invocada seguiría matando. Se bebe a Nommo, mas éste bebe a su vez, por compensación o reversibilidad. Lèbè representa la Tierra, el vientre materno que da la vida y los alimentos a los hombres, mas a donde regresan cuando mueren, cual si la madre los absorbiera a su vez. Finalmente, sabemos que los muertos están, por definición, «secos» y sedientos; el hecho de beber la fuerza vital de los hombres les vuelve a dar una apariencia de vida y de «palabra».

El mecanismo de las fórmulas de juramento consiste en un intercambio de *ɲàma:* el hombre aspira el peligro *ɲàma* de las potencias, y éste permite que aspiren el suyo a cambio. Existe reversibilidad, acción compensatoria, atracción por el vacío creado, por decirlo de alguna forma. La expresión utilizada para nombrar estos ritos corrobora semejante reversibilidad: se trata

[94] Puesto que la mano tan solo desempeña un papel segundario en la «dirección de las palabras».

[95] Véase la ambivalencia del nombre de Nommo reseñada anteriormente (p. 449). Ahoga a los hombres «bebiendo» su fuerza vital por la nariz, sede del aliento, y por el ombligo, ligamento del cordón umbilical por donde se le transmitió la vida al embrión.

de la «acción de beber» (el *bínu*, el Lèbè, los antepasados o la mordaza del muerto), utilizando como medio el agua derramada sobre el pie o absorbida. Así pues, lo que «bebe» aquel que lanza el juramento, es el *ɲàma* cargado de muerte, mediante el cual será «bebido» a cambio. Mas estará seguro de llevar a la muerte a aquel que lo acusó falsamente.

¿Qué papel desempeña la fórmula verbal en dicho mecanismo? Actúa cual una oración, alertando las potencias con el propósito de provocar su «respuesta», mas dicha respuesta, en vez de ser positiva y abierta a la supervivencia, resulta negativa y el circuito se cierra sobre la muerte. El *ɲàma* mortal se siente atraído por la acción conjunta de la parte baja y la izquierda, por un lado, y por la forma de la oración, por otro. El estilo sigue siendo el mismo (podemos observar, por ejemplo, el empleo poético de la antítesis: forma afirmativa/forma negativa del verbo en los dos períodos de frase paralelos), mas en vez de iniciar el paso hacia un porvenir fasto, coloca la terrible palabra: *dá:*, «matar»[96], cual un límite insuperable.

Estas formas de juramentos dramáticos atestiguan una vez más lo irreversible que resulta la palabra para los dogon. Emprender el transcurso del tiempo, pretender anular una palabra, aun cuando fuera falsa, o supusiera un embuste o una acusación, tan sólo puede llevarse a cabo a cambio de la propia vida del individuo.

ANTICIPARSE AL PORVENIR:
LA ADIVINACION, LOS PRESAGIOS

El juramento se refiere siempre al pasado. Los dogon jamás hacen un juramento que pueda comprometer el porvenir: el futuro no está a disposición del hombre. «Amma es quien se encarga de las cosas (o palabras) venideras» *(kíde* o *sɔ̀: vɛ̀ydɔ ámá dùyɔ).* Resultaría muy peligroso pronunciar un juramento que tuviera que ver con el porvenir[97]. No obstante, a veces se hacen promesas,

[96] Observemos que en las maldiciones de Amma, cuya menor eficacia hemos reseñado, la fórmula es elíptica y que no se pronuncia la palabra importante: «Por culpa de Amma (que me muera)», «que (coja) mi vida».

[97] Lo testifican algunos cuentos, tales como el que resumimos a continuación: Un chico y una chica habían prometido encontrarse en un determinado lugar. Al morir la chica antes de la fecha señalada, su alma fue a sentarse en el lugar convenido. El joven se acercó y le habló, creyendo que estaba viva. Ante semejante silencio, comprendió que se trataba de una muerta y huyó, pero el alma lo persiguió y le hizo caer en el acantilado, encima de Iréli. Murió.

pero jamás bajo juramento. Además, el hecho de prometer algo a alguien nos obliga a dárselo: «Una promesa es un crédito» *(óbomo yorí:)*.

Existe, sin embargo, una forma de palabra que se anticipa al porvenir: se trata de la adivinación. Se basa en la creencia de que ciertos hombres, por mediación de un estado psíquico particular (sacerdote totémico) o de una técnica (adivinos profesionales) pueden ponerse en contacto con las potencias sobrenaturales que les revela el pasado y el porvenir, puesto que la adivinación se refiere a ambas cosas; por ejemplo, se interroga al adivino para conocer las causas de una enfermedad; ¿qué prohibición ha quedado rota sin que uno lo sepa?, ¿qué obligación se ha desatendido?, ¿qué hay que hacer para reparar el mal? Las potencias intermediarias (Nommo, el Zorro, los muertos) revelan al adivino el conocimiento de lo que supone un misterio para el hombre corriente, mas su fuente de origen es Amma, siendo éste el único en poder decidir el porvenir.

Los dogon distinguen varios sistemas de adivinación, que pueden ordenarse en dos categorías: aquéllos en los que el adivino extrae el conocimiento de sí mismo (lo cual se interpreta como una comunicación directa con la potencia) y aquéllos en los que se necesita un soporte material. El sacerdote totémico pertenece a la primera categoría y éste, al entrar en crisis, puede predecir una futura muerte[98], merced a su intuición, cuya sede se halla en el páncreas, y el «vidente con la cabeza» *(kú: ienɛ)*, quien, al poseer cualidades intelectuales excepcionales, es capaz de predecir las consecuencias de los acontecimientos. No se trata de «videncia» sino de una deducción intelectual mezclada con una buena dosis de intuición; los dogon lo explican diciendo que su palabra procede del cerebro y del páncreas[99].

Pueden insertarse en la segunda categoría: la adivinación por el Zorro *(yurugú kúnu,* «poner el zorro»), la interpretación de los sueños *(yàna vɛ̀lu vɛ̀lɛ)* o de los presagios *(tà:nie yɛ́mɛ),* «la palmada con la mano» *(nùmɔ pɛ̀y;* el adivino golpea su muslo con la palma de la mano y habla según su inspiración), el lanzamiento de cauris y de piedras cuyas figuras se interpretan en el suelo

[98] Se encuentra con el kikínu de la persona que «se pasea» y sabe que ésta va a morir. A veces puede «regresar» con él a la aldea e impedir su muerte. Es posible que, merced a su intuición y a su sensibilidad, el sacerdote, al entrar en trance, perciba signos de deficiencia física imperceptibles para otros, e indicios de una muerte próxima.

[99] Hay que distinguir este «vidente» intelectual, del simple visionario *(kú:mogu,* «el que tiene la cabeza»), que puede ver genios, muertos, pero que no saca conclusión alguna.

(kὲ:lɛ mána), la cantimplora conteniendo piedras pequeñas que se agita antes de hablar *(vànu sàguru*, siendo a menudo el adivino *vànu pádanɛ)*, etc.[100].

Cada cual recurre a estos distintos modelos de adivinación, según sus gustos personales. Parece ser que la más conocida sea la consulta del zorro. Los dogon recurren a menudo a la adivinación, cada vez que se trata de tomar una determinación, para saber la causa de una desgracia (enfermedad, accidente) y cómo poder remediarlo, o incluso sencillamente para estar seguros de que «tendrán la vida» durante los próximos años.

Lo que ahora nos interesa no es el aspecto técnico del problema, sino el lugar que ocupa la adivinación en la psicología dogon. Ahora bien, es harto conocido de que esta forma de palabra está esencialmente relacionada con el Zorro, cuyo mito nos señala que supone su único medio de expresión. Las demás técnicas tan sólo son meras imitaciones de la «instalación del zorro»[101]. Esta consiste en traducir el mensaje que las huellas de las patas de los zorros dejaron sobre la mesa de la adivinación, atraídos por la comida que habían dispuesto sobre la misma[102]. Los datos del código de interpretación son, por un lado, el significado simbólico que se le atribuye a los casilleros de la mesa y, por otro, cierto número de dibujos trazados por el adivino y completados por pequeños elementos materiales (briznas, por ejemplo). El principio de la interpretación resulta bastante sencillo; consiste en seguir la dirección de las huellas de las patas, y el orden con que abordan o evitan las distintas figuras. Mas se plantean prácticamente numerosos problemas: demasiada cantidad de zorros, huellas enmarañadas, animales de otras especies que se dedican a pisotear la mesa, etc. Por ese motivo la adivinación requiere un largo aprendizaje y conlleva (a juicio de los propios dogon) numerosos factores erróneos. Lo comprobamos al consultar la lista de las «palabras del Zorro», analizada anteriormente y de entre las modalidades de su «discurso» destacamos: la falsa promesa o «palabra ombligo», la contradicción de los «zorros-gemelos», la palabra embrollada y entrecortada del «zorro hinchado», la total ausencia de respuesta, el despropósito de las patas cerradas, cuya dirección resulta imposible distinguir... Los aspectos positivos son menos numerosos: revelaciones exactas del «zorro blanco», sepa-

[100] Todos estos sistemas de adivinación llevan el nombre general de *álu mána* cuyo significado literal es: «amasar la indecisión».

[101] Hablamos aquí de las técnicas adivinatorias y no de la adivinación por inspiración profética del sacerdote.

[102] Para más detalles, ver M. Griaule: *Notes sur la divination par le chacal*, y D. Paulme: *La Divination par les chacals*.

ración de la verdad y de la mentira. He aquí por qué los hombres han de ser perseverantes en su búsqueda de la verdad y no deben dudar en plantear por segunda vez las mismas preguntas para obtener una «respuesta superpuesta».

Las preguntas que se le hacen al Zorro con mayor frecuencia, se refieren a la vida (ya que puede predecir un nacimiento) y a la muerte (muerte más o menos lejana del solicitante o de uno de los suyos, muerte del propio zorro, muerte de las semillas «sembradas sin lluvia»). Mas no siempre contesta en la mesa de adivinación. Las andanzas de los zorros que pueda uno sorprender, suponen, asimismo, «palabras» por parte suya, y se interpretan cual presagios que no dan lugar a duda. Así pues, el «zorro que corre y patalea» en las inmediaciones de una aldea (no se le suele ver, pero se oye su grito) anuncia un fallecimiento inminente. Si por el contrario se advierte un grupo numeroso de zorros, cavando su agujero, es señal de que habrá bodas y se construirán casas; es «la palabra de la reunión de los zorros Hogons». Fuera de estos casos catalogados, todo encuentro fortuito con uno de dichos animales, toda audición de su grito, se interpreta como un presagio individual, y cada cual puede, por lo tanto, practicar su pequeña adivinación particular[103].

Efectivamente, si la adivinación es asunto de un técnico profesional, a quien se le remunera por sus servicios, cualquier individuo puede interpretar por cuenta propia la «palabra sorprendente» *(sɔ̀: tà:nie)* de la naturaleza. Los mensajes simbólicos de la «palabra del mundo» no solo resultan válidos para una interpretación estática de las categorías del universo, sino que también pueden adoptar un sentido dinámico y representar una especie de aviso individual referente, generalmente, al porvenir inmediato. No se interpretan los mismos elementos en ambos casos: en las relaciones simbólicas intervienen consideraciones morfológicas de especie; en los presagios lo que importa es el acontecimiento particular. Por ejemplo, la especie tórtola está simbólicamente relacionada con el Zorro y con la muerte, porque le agrada inclinarse sobre la *Acacia albida* y que su trino evoca la «lengua del *sígi*» (ver p. 191), mas el trino de una determinada tórtola en la selva, significará: «Regresar a la aldea, han venido unos extranje-

[103] Ambara, al marcharse a Sangui en busca de su mujer que había huido a casa de su primer marido, se encontró por el camino con un zorro que lo observaba desde el fondo de una pequeña cueva. Auguró que acontecería algo grave. Efectivamente, la mujer regresó pero el niño que llevaba no sobrevivió.

ros»[104] o «Prosigue tranquilamente tu trabajo», según se halle el ave entre el individuo y la aldea, o en dirección de la selva.

Una misma especie puede dar lugar a distintas interpretaciones, según las modalidades del acontecimiento. Así pues, la serpiente venenosa *kukúlu (Bitis Lachesis* Laurenti, Vipéridés) puede anunciar: *a*) la muerte de un pariente cercano, si camina a nuestro lado («mal presagio» *tà:nie mɔ̀yu); b*) una cosecha abundante, si se halla enroscada en un campo («buen presagio» *tà:nie ɛ̀du); c*) la muerte de un pariente lejano si está acostada a lo largo («presagio [referente a lo lejano]» *vagé tà:nie).* Un enjambre de abejas sobre una terraza significa «muerte en la casa» (vendrá mucha gente al funeral) mas si construye una colmena en el granero, la familia será rica y próspera[105].

Numerosos presagios se codifican de tal forma, pero cada individuo posee su sistema de presagios personales, cuya interpretación solo es válida para él. Semejantes signos pueden proceder igualmente de sí mismo, en forma de sueños como todos los pueblos, los dogon conceden un valor premonitorio al sueño y compusieron una «llave de los sueños» cuyo estudio sistemático aún queda por realizar. Tanto el sueño como el presagio poseen en común su carácter enigmático; requieren una interpretación sin fallo alguno. Cuando son lo bastante claros, evitan tener que recurrir a la adivinación; pero de ser enmarañados requieren la precisión de esta última. La rápida interpretación de un presagio salva la vida del héroe en numerosos cuentos[106].

Relacionan el sueño con el Zorro (tal y como la demuestra la clasificación de las «palabras») porque los dogon sienten confusamente que procede de las profundidades del ser humano, de aquella parte instintiva que la razón no controla y que llaman la parte «torpe» del hombre. Mas por lo general, se le atribuyen todas las formas de adivinación (excepto la del sacerdote, que resulta más bien una forma de vaticinio). En la perspectiva temporal que se nos presenta cada vez más cual la directriz del pensamiento dogon, podemos interpretar dichos datos de la siguiente forma: el temor a la regresión, cuya forma positiva es el deseo de felicidad, arrastra al hombre a caminar hacia adelante para alcanzar la supervivencia. Ahora bien, la supervivencia significa el porvenir, deseado pero temido, puesto que se desconoce. Aventurarse en semejante futuro supone una tentación irresistible[107], mas al hacerlo, el hombre es consciente de saltar fuera de los límites del tiempo para igualarse a Amma, que «detiene las cosas por venir». El hombre no puede asumir semejante audacia; la responsabilidad ha de recaer sobre el Zorro. Al hacer atropellado el orden de las generaciones e intentar sustituir a su padre, consiguió el privilegio (que le costó muy caro, pero intangible) de situarse fuera del tiempo y ver el porvenir. La adivinación resulta ambigüa; no es infalible y puede ser peligroso. Sin embargo, aparece como un intento del hombre por deshacerse del dominio del tiempo.

INTERDICCIONES DE PALABRAS CON VALOR RELIGIOSO

En el capítulo referente a las conductas sociales, reseñamos que la ausencia de palabras en determinadas circunstancias suponía una forma de cortesía. Existen otras interdicciones de palabras que poseen un valor religioso. A veces resulta difícil trazar el límite. Así pues, el que las mujeres con reglas tengan prohibido hablar con cualquiera, adquiere un valor social (es para evitar que se transmita la impureza, que es una especie de enfermedad), mas dicha prohibición alcanza su mayor importancia en el caso del individuo que se dispone a ejecutar un sacrificio y necesita para ello todo su *ɲàma* intacto; hablar con una mujer menstruada en semejante momento supondría comunicar la impureza al altar. Aquel que no está a punto de cometer un sacrificio y que se considera equilibrado tanto física como psíquicamente, puede perfectamente saludar a una mujer con reglas y charlar con ella. Claro que las mujeres no se dedican a anunciar su estado, pero lo revela su comportamiento: se muestran molestas y reacias, hablan en voz baja y vacilante. Semejante actitud puede actuar sobre el interlocutor y «contaminarlo». El que se siente fuerte y seguro de sí mismo no se deja influenciar; mas aquel que está a punto de

[104] Un día que acabábamos de llegar a Sanga, Ambara se presentó rápidamente en el campamento, procedente de la selva en donde estaba labrando: había oído cantar a una tórtola en dirección de la aldea.

[105] Recordemos que el ver al *nàỳ (Hemitheconyx caudicinctus)* supone el peor de los presagios, puesto que anuncia infaliblemente la muerte de un pariente cercano. Por eso su «palabra» va en cabeza de todos los avisos y presagios funestos.

[106] Un joven de Youdyou, al oír en su camino a una perdiz por la noche, se subió a un árbol y vio a dos genios malhechores, transformados en machos cabríos negros, que lo estaban buscando. Permaneció en su árbol hasta el amanecer, y se salvó.

[107] Incluso los niños lo hacen, en forma de juego; interrogan insectos llamados «adivinos» (eláteros, larva de la hormiga león, etc.) para saber si «tendrán la vida», si tendrán una mujer, etc., también juegan a la adivinación por el zorro.

cumplir un rito se siente más vulnerable ya que el contacto con lo sagrado exige una total integridad de la persona.

Por ese motivo, cualquier individuo que esté realizando un rito, no solo no dirige la palabra a nadie, sino que tampoco corresponde a los saludos que, por error, pudieran dirigirle (ya que la educación exige pasar por su lado fingiendo no verle). Por ejemplo, el que ejecuta un sacrificio o incluso el que va a por el agua necesaria para semejante rito; el que se dispone a cumplir una fumigación purificadora; el curandero que trae a un paciente para que rece en el hormiguero en cuanto empiece a cantar el gallo (para conseguir un hijo o para curar una enfermedad, según las indicaciones de la adivinación), etc. Los dogon explican semejante interdicción de palabra de la siguiente forma: el que decidió cumplir unos de los referidos ritos ha de dejar de mantener relaciones sexuales desde la víspera del día fijado; efectivamente, las relaciones con una mujer vuelven al hombre impuro ya que no se sabe inmediatamente si la semilla que ha transmitido logrará una concepción, o las reglas. Dicho sea de otro modo, la impureza latente de la mujer contamina el acto sexual. Ahora bien, «jamás se sabe si aquel que nos está hablando no acaba de mantener relaciones sexuales» que han contaminado su palabra. Dado el estado de sensibilidad en que se halla la persona que está cumpliendo un rito, dicha palabra impura le resultaría nefasta.

El cumplimiento de determinados trabajos posee, asimismo, un valor ritual y obliga a guardar silencio. Los hombres que labran las máscaras se agrupan por «núcleos» en pequeñas construcciones; los núcleos tienen prohibido dirigirse la palabra unos a otros. La fabricación del tinte rojo de las máscaras, que es el equivalente de las menstruaciones femeninas [108], obliga a los hombres a evitar todo contacto social, al igual que las mujeres cuando se hallan en semejante estado [109].

Determinadas formas de palabras quedan terminantemente prohibidas durante ciertos períodos. A partir del día en que se ha fijado la fecha de una ceremonia de *dáma* y hasta el término de la misma, no ha de haber en la aldea ni peleas ni discusiones [110]. Si a

[108] Ver *supra*, p. 180, las «reglas de los hombres».

[109] Si una mujer tiene la desgracia de advertirlos solamente, enseguida le llegan las reglas o aborta si es que está embarazada. Lo mismo ocurre si su marido mantiene relaciones con ella mientras esté labrando las máscaras. Lo cierto es que un hombre cuya mujer está embarazada, no fabrica tinte rojo puesto que ello la haría abortar.

[110] Dicha prohibición es válida para los hombres jóvenes, los niños y las mujeres. Los hombres mayores siempre tienen derecho a castigar, pero sus palabras se discuten menos que nunca.

pesar de todo, se declara una riña, los culpables han de abonar una multa al jefe de las máscaras. Ninguna mujer ha de abandonar al marido: los iniciados irían en su busca. La interdicción alcanza todas las formas de palabra ruidosa e incluso la música [111]. Durante el mismo período, se prohiben las relaciones sexuales y el día en que los hombres se dedican a fabricar el tinte de las fibras, han de dejar de beber con cucharón [112] por temor a que los antepasados que vienen a saciar su sed a la casa, se tornen impuros [113]. Ya que el hecho de beber agua en el mismo recipiente que alguien impuro, contamina tanto como hablar con él. Todas estas precauciones en período de *dáma* se justifican porque creen que se trata del tiempo en que reina la muerte, cuyo contagio puede propagarse al menor descuido [114].

Ahora bien, todas las prohibiciones referentes a la palabra, tienen su razón de ser debido a la doble preocupación por no relacionar lo puro con lo impuro y por no confrontar los resortes de la vida con los de la muerte cuando éstos se desencadenan. En cuanto a la mala palabra, hace que los muertos resulten aún más temibles «dándoles sed».

EL CULTO DE LAS «PALABRAS» DE LOS MUERTOS

En la primera parte de dicho estudio (I, VI) hemos descrito cómo los dogon se imaginan las «palabras» de los muertos; arrastrada por el viento que la pasea sin rumbo, vagabundea, inconsciente, insatisfecha, privada de respuesta por siempre jamás, y por lo tanto peligrosa para los vivos porque tiene «sed» y aspira cualquier parcela de humedad viviente que se encuentra por el

[111] Hemos visto personalmente a Nyamanou, jefe de la sociedad de las máscaras de Sanga, y lo cierto que estaba totalmente borracho ya que era tarde de mercado, sembrar el terror en medio de un grupo de jovencitas y de niños que cantaban y bailaban, amenazándoles con la llegada inminente de las máscaras: De hecho ya se había fijado la fecha de un *dàma*.

[112] Cuchara en forma de calabacino que flota sobre la gran vasija de agua y con la cual bebe toda la familia.

[113] Los antepasados «vivos» *(ɔmɔ)*, descendientes de Binou Sérou, se acercan efectivamente para beber el agua fresca que se halla dentro de la casa. Los antepasados «impuros» *(pùru)*, descendientes de Dyongou Sérou, sacian su sed en el patio, en la piedra hueca en donde se vierte agua para ellos; mas dicha agua no permanece fresca. Se trata aquí de no contaminar a los antepasados «puros».

[114] Durante los preparativos de la fiesta de la siembra, fiesta de vida, siguen estando en vigor las mismas prohibiciones, mas en el sentido contrario no se tocan los tambores - instrumentos fúnebres - sino la flauta únicamente. La mujer que huye de casa de su marido, regresa merced a los sacerdotes totémicos, etc.

camino. Para poder enfrentarse a dicho poder «desecante» del verbo de los difuntos, la sociedad dogon impuso un culto que consiste precisamente en «darle de beber» para tornarlo inofensivo [115].

En cuanto fallece, se le pone al finado una mordaza destinada a sujetar su «palabra» que podría indisponer a sus allegados: «ya te has marchado con los muertos. La mujer está ahí; los hijos están ahí, los familiares están ahí; [te] piden que no les envíes una mala palabra» [116]. Se le quitará dicha banda al llegar al cementerio ya que en lo sucesivo, la palabra del muerto pertenece al otro mundo y uno tiene el deber de «liberarla»; además el tejido sigue empapado de tan temible fuerza [117].

El hijo que ha heredado parte de la fuerza vital del difunto y ha de ser su asistente *(nani:)* [118], se siente particularmente amenazado por su «mala palabra», mientras no haya tenido ocasión la ceremonia del alivio de luto *(dáma)* y no se haya colocado en el altar familiar la vasija de barro *(búnɔ)* que el muerto puede usar para beber [119]. A falta de poder saciar su sed en dicha vasija, «beberá» la sangre del niño.

Se necesita, asimismo, recurrir a la adivinación para conocer su nombre; mientras no se le nombre, impide dormir al «recién nacido», oprimiéndole el cuerpo», lo cual le hace gritar sin cesar. Cuando se conoce el nombre, se ata una corteza de cailcedrato a la muñeca del niño, diciendo: «Fulano de tal, si tu eres el *naní:*, he aquí el cailcedrato atado a la mano del niño; haz que duerma por la noche». Bajo la influencia purificadora del cailcedrato y de la pronunciación del nombre que «da de beber» al muerto, el niño se tranquiliza.

Se practican distintos ritos para «saciar la sed» del muerto. Además de las libaciones en la vasija de barro del altar familiar,

[115] Los dogon hablan indistintamente de dar a beber a los muertos o a su «palabra». El que tiene la garganta seca no puede hablar. Ahora bien, el muerto está «seco» y su drama consiste en la imposibilidad de poder comunicarse. Volver a darle un poco de humedad supone volverle a dar un poco de verbo y la ilusión de la comunicación. Para los antiguos, los muertos recuperaban un poco de vida bebiendo la sangre de los sacrificios y *hablaban* (ver Od., XI, 98-99, 153-154, 232-234).

[116] *voma yìminu dɔ̀ yáydo va, yà:na kɔ̀ vɔ, únū kɔ̀ vēy, bà únū kɛ̀ vey, sɔ̀: mɔ̀ɲu be-bɛrɛ jɛ́:lɛ nō va.*

[117] Acerca de su uso sacramental, ver *supra*, p. 471.

[118] Recordemos que esta palabra, cuyo significado es «está engendrado», se aplica tanto al muerto que transmite su *ɲàma* como el niño que lo recibe.

[119] Acerca de los aspectos rituales del culto de los muertos, ver G. Dieterlen: *Les Ames*, capítulo V.

que suponen la institución básica, dos veces al año, y también cada vez que la adivinación revele la «sed» de un muerto de la familia, se practican obligatoriamente [120] las ofrendas denominadas «agua del camino» *(ódu di:)*, consistentes en una libación de crema de mijo sobre el camino del cementerio, la víspera de mercado; a la mañana siguiente, temprano (antes de que la gente empiece a beber en el mercado), se echará un poco de cerveza en el mismo lugar [121].

La obligación de dar de beber al muerto empieza en cuanto fallece. Mientras dure el luto, el «alma» que reside en la casa mortuoria, «bebe el agua de la viuda»; ésta se va a buscarla sola valiéndose de una pequeña vasija que deposita en el patio mortuorio o en la habitación que suele ocupar [122].

El culto compete al *naní:* a partir del momento en que está en edad de hacerlo. Su papel consiste en ayudar al difunto que lo eligió a recorrer el largo viaje que lo conducirá a «Manga»: «Es de suponer que el recorrido del alma sea muy largo y se efectúe por un camino "en donde haga más calor y la atmósfera esté más seca que en el Sudán"... las más veces el viaje suele ser largo... y el alma necesita varios asistentes, repartidos entre varias generaciones, que calmarán la sed que siente» [123].

Todas las libaciones destinadas a dar de beber a los muertos, van acompañadas de oraciones, cuya forma poética brinda a los difuntos «aceite» y «agua» en abundancia. Al estar relacionadas con las ofrendas de alimentos, tienen por efecto «hacerles resucitar» [124].

El que los dogon se sientan tan intensamente afectados por la tragedia de la muerte, explica sin duda alguna que sus poemas más admirables sean precisamente oraciones dedicadas a los muertos [125].

Pero los vivos olvidan a veces cumplir con los deberes que tienen con aquellos que desaparecieron. Estos se lo recuerdan

[120] En *bàgo* y *bàdo*, es decir en el momento de la fiesta de la siembra y de la cosecha.

[121] La crema es harina de mijo diluida en muy poca agua, ofrenda utilizada en los rituales (ver Dieterlen y Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon* p. 80). También puede emplearse arroz de la especie blanca o roja, pero no negra (acerca del carácter «viviente» de este, ver *supra*, p. 279). La cerveza es cerveza fermentada, bebida de los muertos.

[122] G. Dieterlen: *Les Ames*, p. 114.

[123] Id., Ibid., p. 122 y 124. Nosotros lo subrayamos.

[124] Recordemos que es el significado exacto de la palabra *búlo*, que significa «sacrificar».

[125] Ver G. Dieterlen, op. cit., p. 100 a 107, acerca de la gran oración de los funerales, de la cual volveremos a hablar en el siguiente capítulo.

enviándoles distintos males. Sin embargo, no siempre resulta necesario ya que a veces, basta con un espectáculo familiar para que los descuidados se pongan a reflexionar: el de los borrachos los días de mercado. Sus palabras incoherentes y «zigzagueantes» recuerdan efectivamente la «palabra» que se le atribuye a los muertos; sus andares son tan inciertos como su discurso. Resulta imposible comunicarse con ellos porque ni escuchan lo que se les dice ni tampoco pueden tomarse en cuenta sus palabras. Por consiguiente, se hallan «cortadas» de esa forma esencial de comunicación social que es la palabra. La suya vagabundea sin respuesta, no se «reune» con la de un interlocutor. Por eso recuerdan a los muertos. Su estado de embriaguez, debido al exceso de líquido, recuerda por contraste, que los muertos están secos. Por dicho motivo, los dogon piensan que la embriaguez resulta útil para el culto de los muertos; rememora ciertos deberes hacia ellos, que fueron descuidados [126].

Por lo tanto, el culto de la «palabra de los muertos» tiene por función social «resucitarlas» restableciendo o intentando restablecer con ellos el diálogo interrumpido; para evitar que el peso de los muertos no haga retroceder a la sociedad, los vivos dan de beber a «su palabra», orientándola hacia la resurrección.

Sin embargo, a pesar de todos los esfuerzos por establecer un contacto, el mundo de los muertos permanece hermético y en definitiva su «palabra» sigue incomunicable.

LA LENGUA SECRETA

M. Leiris dedicó un profundo estudio a la lengua del *sígi (sigi sɔ̀:)* [127]

Daremos a continuación un resumen de los principales datos y luego intentaremos definir el lugar que ocupa dicha lengua en la psicología dogon de la palabra.

El *sígi sɔ̀:* es la lengua secreta de la sociedad de los hombres *(áva,* acerca del sentido de dicha palabra, ver Leiris, p. 87 y sig.) que «para los dogon de Sanga, significa la formación que reune,

[126] Ver M. Griaule: *Dieu d'eau*, p. 218: «Los hombres ebrios, crean, merced a sus palabras, un movimiento favorable a la colocación de los altares lo cual satisface a los difuntos». Acerca de la forma en que las almas de los muertos otorgan a la cerveza su carácter embriagador, ver Id., Ibid., p. 248.

[127] Se la llama así debido a la importancia de su empleo en esa ceremonia que tiene sesenta años de antigüedad. Mas se utiliza asimismo constantemente en los ritos funerarios realizados por la sociedad de los hombres.

con relación a la masa de mujeres y niños, el conjunto de hombres pertenecientes a las distintas familias agnáticas que constituyen la comunidad aldeana» (p. 6). Quedan excluídos de dicha sociedad: además de las mujeres y de los niños sin circuncidar, el Hogon y los sacerdotes totémicos (puesto que su caracter esencialmente «vivo» los excluye de los ritos funerarios) y los hombres de castas (p. 11). Se inicia a los niños en cuanto los circuncidan, generalmente con ocasión de un *dáma* (p. 9). Mas la iniciación a la sociedad de los hombres (es decir, a las máscaras de las que es depositaria) no basta para garantizar el dominio de la lengua secreta. De hecho, tan solo un número reducido de individuos poseen un profundo conocimiento de la misma, los demás tan solo tienen nociones más o menos vagas. Los depositarios «oficiales», por decirlo de algún modo, son los *ólubárū*, dignatarios escogidos entre los «hombres impuros» *(íneū pùru)* para recibir de ellos la iniciación durante un retiro de tres meses en la selva, con ocasión del *sígi* [128].

El aprendizaje consta de un ritual de iniciación de valor simbólico: «Iniciador e iniciado beben juntos cerveza de mijo a la que se le ha añadido aceite de sésamo y una especie de guindilla negruzca, (d.) *petíɲe o pedíɲe*, previamente molida; y, valiéndose de un pequeño calabacino, el iniciador vierte un poco de dicha mezcla en la oreja del iniciado. Así pues, el neófito tendrá «buenas orejas», según la expresión del lenguaje secreto, es decir, que su entendimiento, en el sentido liberal del término, quedará abierto a la comprensión de la lengua» (Leiris, p. 17). Leiris explica que el empleo de aceite de sésamo se debe al valor «mágico-religioso» que los dogon atribuyen a semejante planta y por qué se utiliza en distintas prácticas rituales (ofrendas de semillas a los genios *yèbā*, mezcla del aceite con la cerveza de las ceremonias, etc.), valor que en parte podría justificarse debido a su antigüedad en la religión (p. 18, nota 1) [129].

El método para enseñar el *sígi sɔ̀:* (p. 147 y sig.) resulta interesante porque es característico de la enseñanza dogon (y de la enseñanza oral en general); consisten en repetir por parte del iniciador, las fórmulas sencillas primero y luego cada vez más complejas hasta que se graben en la memoria del iniciado. El orden de revelación parece variable y se deja a elección del maestro; así pues, uno empieza por las fórmulas de cortesía, otro por

[128] Existen asimismo algunos conocedores que no pasaron por la iniciación: ancianos que poseen una larga experiencia de los ritos o individuos de distintas edades, que recibieron la enseñanza «privada» de un especialista (Leiris, p. 17).

[129] Proponemos a continuación otra explicación.

los nombres de las potencias sagradas, otro por los nombres de los alimentos, etc.

La lengua secreta se utiliza en numerosas ocasiones (p. 252): oraciones fúnebres, exhortaciones dirigidas a los que ejecutan las danzas rituales, rezos y fórmulas varias. Durante los funerales se recita, asimismo, trozos de mito; se refieren sobre todo al origen de las máscaras y de la lengua secreta [130]. Aun cuando fijados por la tradición, parece ser que dichos textos conllevan cierta improvisación personal «dentro de determinado marco sobre temas transmitidos de generación en generación... y a partir de fórmulas más o menos estereotipadas» (Leiris, p. 64) [131].

Debido a su caracter religioso y hechicero, la lengua del *sígi* es «esencialmente mágica [132], y poética en el sentido de que no solo piensa en exponer y describir sino que también pretende despertar fuerzas y engendrar emociones» (Leiris, p. 58). «La recitación tiende a parecerse a la salmodia y... los contrastes entre largas y breves, acentuadas e inacentuadas, resaltan mucho más que en el lenguaje corriente» (p. 27). «Cada frase supone una especie de versículo, un conjunto completo por sí solo, tanto desde el punto de vista fónico como semántico, un grupo respiratorio al que le corresponde una unidad de sentido» (p. 51). Cada versículo concluye con la misma sílaba *bɔ*, «especie de rima única pronunciada generalmente en voz más baja y más sorda que el resto del versículo» (p. 52) y que acentúa el carácter rítmico y hechicero del texto, al tiempo que favorece la memorización por parte del novato [133].

Veamos ahora cómo describen nuestros informadores la «composición» de la lengua secreta, dentro de la teoría de la palabra que hemos estudiado: «El *sígi sɔ̀:* no es una palabra seca, aún cuando penetre en ella mucho viento y mucho fuego. Contiene agua pero turbia *(dì: kúru)* puesto que está mezclada con la cerveza que bebieron los iniciados. El aceite que contiene es aceite de sésamo. Esta palabra se asemeja a la palabra de los muertos pero de los muertos que hubieran bebido mucho.» Por consiguiente, podemos comprender la realidad que se oculta tras dicha descripción simbólica: los iniciados beben gran cantidad de cerveza, mezclada con aceite de sésamo; dicha bebida, según el concepto dogon de la formación de la palabra, se transforma en verbo. Un

[130] Ver asimismo Griaule, *Masques dogons*, p. 79-151.
[131] Volveremos a tratar el problema en el siguiente capítulo.
[132] Dejamos a M. Leiris que se haga responsable de semejante palabra.
[133] Acerca de la discusión de las hipótesis referentes a la interpretación de *bɔy*, véase Leiris, *op. cit.*, p. 45 y ss. Acerca de las hipótesis referentes al origen lingüístico de la lengua secreta, ver Id, *Ibid.*, p. 25 y ss.

tanto embriagados por el alcohol, los hombres hablan en voz alta y se enfadan con facilidad, de ahí el exceso de «viento» y de «fuego», caracter que, de hecho, le pega perfectamente al aspecto temible de las máscaras [134]. Pero la lengua secreta es una palabra poética y sincopada: esto se debe a que el aceite de sésamo le confiere semejante caracter, a decir de los dogon. Diríamos que ponen aceite para simbolizar el aspecto poético. Mas no es la única razón. En el simbolismo dogon, el sésamo posee un valor de resurrección y multiplicación de los nacimientos debido a sus frutos que brotan en racimos y llenos de múltiples pepitas. Desde un punto de vista mítico, se supone que la planta procede del cerebro de Dyongou Sérou, muerto y representaría su resurrección. Se establece aquí una relación entre muerte y resurrección por un lado, cerebro y aceite por otro. De ahí la idea que el aceite de sésamo ayuda a resucitar a los muertos (véase su empleo en los ritos funerarios), multiplica las generaciones (por eso se utiliza en los ritos del *sígi)* y «da el cerebro» (es decir, devuelve la inteligencia) [135], por eso mismo, el iniciado ha de beberlo y recibirlo en su oreja para aprender la lengua secreta [136]. En cuanto a la cerveza fermentada, siempre se la relaciona con el culto de los muertos, porque es, asimismo, símbolo de resurrección (debido al burbujeo de la fermentación que evoca la vida, mientras que el grano padeció preparaciones que lo «mataron») [137]. Precisamente dicen que la lengua secreta «chispea» como la cerveza que fermenta, en los oídos de aquel que no la entiende [138].

Por consiguiente, la idea de resurrección predomina en las relaciones simbólicas correspondientes a la lengua del *sígi.* ¿Pero entonces qué significado tenía aquella frase de nuestros informadores anteriormente reseñada: «Es la palabra de los muertos, pero de los muertos que han bebido demasiado»? Se trata de muertos que han apagado su sed al máximo, que están embriagados, por lo tanto «vivos» y «parlantes». Y de hecho, he aquí que se materiali-

[134] Se dice proverbialmente que las máscaras «tienen el ojo colorado como el fuego».
[135] Recordemos que Dyongou Sérou es el curandero, por lo tanto el sabio.
[136] Este último uso se propone asimismo «aceitar» el conducto auditivo y facilitar el paso de las palabras, reforzando así la acción de la grasa del oído. Hemos de añadir que el *pediŋe* que interviene igualmente en la iniciación, es símbolo de procreación, ya que se presenta en forma de vaina llena de semillas (ver Dieterlen y Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon*, p. 61, nota 64).
[137] El porta-fermento que se coloca en cerveza está relacionado con la placenta, con lo cual podemos medir la profundidad del símbolo.
[138] Una adivinanza dogon reza: «He pasado la cabeza por encima del acantilado, la lengua del sígi espumeaba. Es la cerveza del mijo que fermenta.» (Antes reseñada de modo un tanto distinto, por Leiris, p. 24.)

zan, he aquí a las máscaras que invaden la aldea y gritan, y bailan, y hablan.

Pegan gritos extraños y prolongados, una especie de relincho o de risa burlona muy aguda: dicho grito recuerda que el Zorro, su amo (puesto que es responsable de la muerte), ha sido privado de la palabra humana y tan solo puede emitir un grito de animal.

Bailan, y esto supone, asimismo, un lenguaje significativo, al igual que el de las patas del Zorro sobre la mesa de adivinación.

El grito es su único medio de expresión verbal cuando bailan. En cambio, los espectadores sí que les hablan: les infunden ánimos en lengua secreta, hacen gestos de felicitación [139]. Cuando las máscaras dejan de bailar y abandonan la plaza, pueden hablarse pero en *sígi sɔ̀:*. A partir del momento en que los hombres se ponen los trajes, pierden su individualismo, han «perdido su nombre» puesto que ya nadie tiene derecho a reconocerlo [140]. Han cambiado de mundo, se identifican con los muertos.

Por lo tanto, la lengua secreta es realmente la palabra de los muertos que han recuperado la suficiente fuerza vital [141], para expresarse de forma ininterrumpida y coherente. No obstante, su lenguaje no puede ser el mismo que el de los humanos. Es poético, rítmico, hechicero, puesto que supone el modo de expresión que conviene a las potencias sobrenaturales; su gramática es rudimentaria (ver Leiris, p. 26) [142]; consta en ella el caracter de nasalidad [143]; y sobre todo resulta incomprensible para los no iniciados. Como si en definitiva, quisieran dar a entender que cuando los muertos hablan solo se entienden entre ellos.

La lengua secreta procede del mundo desconocido, salvaje, incluso hostil, de la selva, dominio de los muertos. Está relacionada con las fuerzas naturales [144], asociadas al lenguaje incomprensible

[139] Ver *supra*, p. 424.

[140] Dicha prohibición es valedera sobre todo, para las mujeres y los niños que han de creer (o fingir que lo creen) que no son hombres reales los que bailan.

[141] Mediante la ingestión de la cerveza, pero también por medio del disfraz y del arte.

[142] Apuntemos al respecto, que la lengua del *sigi* presenta una conjugación verbal reducida a una forma única «que puede equivaler a nuestro presente del indicativo, a veces a un imperativo o yusivo. Cuando se trata de situar un hecho en el pasado o en el futuro, ... se recurre a dos frases adverbiales» (Leiris, p. 26). Los muertos salieron de la temporalidad humana.

[143] De hecho, Leiris reseña varias veces que existe mayor cantidad de vocales nasales en la lengua secreta que en la lengua corriente. Acerca de la nasalidad con respecto a la muerte, ver *supra*, p. 60 y Caleme Griaule y Ligers: *L'Homme hyène*, p. 113. ¿Acaso debemos sacar alguna conclusión de semejante observación? Volveremos a plantear el tema.

[144] Véase la información recogida por Leiris, según la cual «la lengua secreta se considera como el lenguaje de los espíritus *gyinu* que viven en los árboles.

de las aves [145]. Para los humanos, se emplea para expresar el profundo sentimiento de la incapacidad de comunicación real entre vivos y muertos. Así es como debemos entender el mito del antepasado que murió de muerte primera, tras haberse transformado en serpiente, como lo hacían los ancianos al final de sus vidas, por haber roto la prohibición lingüística y por haber hablado en el lenguaje corriente, preso de cólera [146]. La primera «gran máscara» fue labrada a su imagen *(imina nà)* y sirve de emblema a la sociedad de las máscaras, renovándose cada *sígi*. Ahora bien, dicha ceremonia que acontece cada sesenta años (considerando los dogon que esa es la duración de una vida humana normal) señala la renovación de las generaciones, mas fue instituida en su origen para «pedirle perdón» a Dyongou Sérou por haberle obligado a romper la interdicción, lo cual causó su muerte [147]. Nos encontramos aquí con el sentimiento de culpabilidad anteriormente reseñado, que los vivos sienten hacia los muertos.

Desde el punto de vista de la sociedad humana, la lengua secreta posee un valor distinto. Confiere a los iniciados ese sentimiento de solidaridad al pertenecer a un grupo cerrado, y asimismo, de superioridad hacia los no iniciados, que caracteriza la psicología de las lenguas secretas en general, y que se pone claramente de manifiesto cuando algunos la utilizan para comunicaciones profanas, al igual que una lengua extranjera o convencional; para las mujeres, la «lengua del *sigi*» supone un medio suplementario para mantenerlas en la ignorancia de las actividades masculinas y afianzar la superioridad de los varones.

La estructura religiosa de los dogon se superpone fácilmente a su estructura social, cuyo desglose presentaba, asimismo, categorías mentales con su ambivalencia.

Amma representa la autoridad paterna al tiempo que la parte razonable del hombre, lo cual no excluye un oscuro deseo de rebelión en este último. Nommo se hace fiador de la pertenencia totémica, es decir de la participación mística del hombre en el cosmos, mediante el juego de las clasificaciones simbólicas; la relación que mantiene el hombre con él, procede de la parte

[145] Sobre todo la tórtola (ver *supra*, p. 191). En los bereberes del Norte de Africa, las tórtolas, las palomas, los palomos, son «el símbolo de las almas errantes y su más frecuente manifestación» (Servier, *Les Portes de l'année*, p. 27). Por lo general (incluso en Asia) relacionan dichos pájaros con el mundo de los muertos. (Id., Ibid., p. 247).

[146] Ver Leiris, p. 21, Griaule: *Masques degons*, p. 71.

[147] En el cuadro de asociación de «palabras», la «palabra secreta de la fijación del *sígi*» está relacionada con la «solicitud de perdón».

afectiva e intuitiva de su ser, manantial de felicidad pero también de desequilibrio. Lébé representa el apego del hombre a la tierra que es, asimismo, su madre putativa (metáfora que supone una realidad para los dogon); la vida mana de ella, bajo su aspecto alimenticio, mas ella la absorberá igualmente al morir. Los sentimientos que le inspira están relacionados con lo que nosotros podríamos llamar su parte pasional, tanto más cuanto que dicho vínculo con la Tierra y con la madre, implica al mismo tiempo cualquier relación con la mujer. Finalmente, el Zorro, a la vez enemigo y cómplice, encarna la parte instintiva del hombre (¿acaso deberíamos decir inconsciente?), el que lo persigue durante toda su existencia cual un «contemporáneo», y que se sitúa, asimismo, fuera del tiempo.

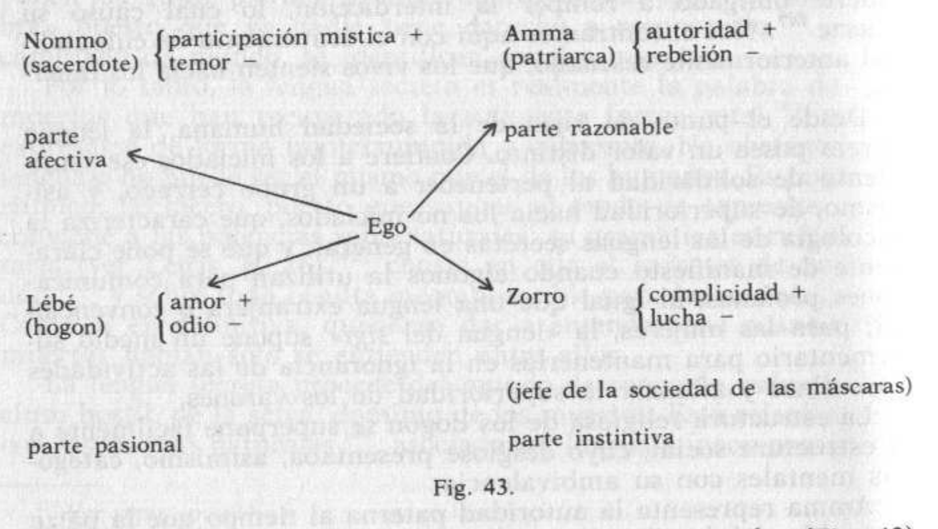


Fig. 43.

Podemos resumir estos datos en el susodicho cuadro (Fig. 43) cual un derivado del existente en la pág. 441.

Queda por introducir el culto de los muertos en la visión diacrónica, ya iniciada por la jerarquía habida entre Amma (padre de todos los seres), la Tierra (madre de todos los seres, pero creada por Amma), Nommo y el Zorro (hermanos gemelos, pero habiendo nacido uno de ellos, el Zorro, prematuramente). De hecho, los antepasados muertos son los intermediarios entre Amma y las potencias sobrenaturales, de un lado, y los hombres, de otro, tanto desde un punto de vista cronológico como de meditación (transmiten las oraciones). Comprobaremos que podemos relacionar cada aspecto de su culto con uno de los cuatro «polos» fundamentales que hemos observado.

El culto de los antepasados de la rama paterna se practica en un santuario dispuesto en la «gran casa» familiar. El patriarca, cuyo prototipo mítico es Amma Sérou, «testigo de Amma», es el representante de Amma sobre la tierra, o mejor dicho, representa en el mundo de los humanos lo que Amma representa a escala divina. El culto, cuya responsabilidad recae sobre él, ha de contribuir a garantizar la transmisión del *ɲàma* de los difuntos a un niño de la familia; se trata de la institución del *naní:*. En semejante perspectiva, los muertos se hallan integrados en el curso del tiempo y de la sociedad hacia la supervivencia. En el plano social, es lo que podemos llamar la supervivencia por la filiación.

El culto de Nommo lo garantiza su sacerdote, «descendiente» de Binou Sérou, unido misteriosamente a un «antepasado inmortal», el *bínu*, que pasa por haber entablado una alianza con los hombres del grupo que nos ocupa, alianza garantizada por el vínculo simbólico con una determinada especie animal y vegetal. Se trata del totemismo o la participación cósmica. Podríamos hablar aquí de supervivencia en la inmortalidad.

El culto de la Tierra, representada por la serpiente Lébé Sérou, muerto y resucitado [148] le corresponde al Hogon y, a primera vista, parece excluir cualquier relación con los muertos. Sin embargo, no hay que olvidar que los muertos están en la tierra, en forma de cadáveres y los dogon comparan su «podredumbre» con la del estiércol que fertiliza los campos. Por consiguiente la Tierra los hace resucitar en forma vegetal. Se trata de la supervivencia por la fecundidad.

Finalmente, la figura del Zorro [149] domina la institución de las máscaras que suponen la materialización de los muertos en el mundo de los humanos. Permiten, efectivamente, que los hombres vivos abandonen durante cierto tiempo su individualismo para penetrar en el mundo de los muertos, para animarlos, hacerles hablar, hacerles bailar. Nos encontramos, pues, en presencia de una cuarta forma de supervivencia: el arte.

Por consiguiente, todo sucede como si un gran ímpetu impulsara la sociedad, arrojándola hacia adelante y esforzándose por arrastrarse a sus muertos consigo, para proyectarlos en el futuro.

[148] Esa muerte y esa resurrección son las de la Tierra, que muere después de la cosecha y resucita con la siembra y la lluvia, al igual que en los antiguos cultos agrarios. La gran serpiente es chtoniana. Acerca de su relación simbólica con los muertos, ver *supra*, p. 184.

[149] «Humanizado» en forma de Tongou Sérou, instigador de la sociedad de las máscaras. Recordamos que es asimismo curandero y que detiene la palabra de ciencia, lo cual nos conduce a semejante comprobación paradójica; el arte y la ciencia están del lado del desorden.

Se utilizan todos los medios para garantizar semejante resurrección multiforme.

La palabra desempeña un gran papel entre dichos métodos. Al asegurar la relación entre los hombres, los muertos y las potencias superiores, inaugura un amplio circuito de intercambios abierto a la supervivencia. El hechizo poético es el vínculo común existente entre todos los cultos destinados a garantizar el relevo de las generaciones.

Capítulo V

EL ARTE DE LA PALABRA

La poesía, que es una breve palabra entre dos dilatados períodos de silencio en el diálogo del hombre y en el de la humanidad, es nuestro mayor refugio antes de la muerte, en el camino de la libertad.

(BRICE PARAIN, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage,* p. 177).

La función poética de la palabra se nos presentó aún cuando no la estuviéramos buscando, en la elaboración de un circuito de intercambio abierto al porvenir, entre el hombre y la divinidad, con el fin de luchar contra la regresión y la muerte. En este capítulo, dedicado más bien a todos los aspectos de la literatura oral, examinaremos más detenidamente los medios de estilo utilizados para conferir a la palabra dicha calidad poética y reflexionaremos acerca de la función social del arte verbal.

Los dogon son conscientes de que existe una diferencia entre la «palabra ordinaria» *(sɔ̀: sála)* y la palabra poética, la cual carece, sin embargo, de un determinado vocablo [1]. Pertenece a la «buena palabra» *(sɔ̀: ɛ̀du),* a la «palabra agradable» *(sɔ̀: ɛ̀lu);* el concepto de estilo puede expresarse mediante el de «selección» *(sɔ̀: yɛ̀guru ɛ̀du,* «la hermosa combinación de las palabras»). Mas se define sobre todo por el hecho de que contiene «aceite» en abundancia.

El estudio de los componentes de la palabra presentó el «aceite» cual un elemento de seducción. Procedente del «aceite de la sangre», es decir, de la sustancia más preciada del cuerpo [2], el «aceite» de la palabra confiere al mensaje esa peculiar cualidad

[1] También podemos encontrar en dogon otros vocablos que no sean *mi:,* para referirse a la música.

[2] El aceite es a la vez lubricante y nutritivo. La grasa del cuerpo demuestra la calidad y la abundancia de la comida absorbida. El aceite de la sangre es una especie de quintaesencia.

que «agrada» al oyente. El placer será tanto más grande cuanto más abundante sea el aceite, alcanzándose el grado máximo en el canto y la música[3]. El arte de la palabra, prosa y poesía, se sitúa entre la palabra ordinaria y el canto. Los medios utilizados para facilitarles más «aceite» que en la palabra ordinaria y que constituyen lo que nosotros llamamos los medios estilísticos, serán objeto de nuestro examen.

I. LA PROSA

La palabra dogon que se aplica al conjunto de los relatos en prosa que presentan un carácter de ficción, es *élumɛ*[4], que se refiere a las fábulas y a los cuentos *(élumɛ sála,* «ordinarios»), a las adivinanzas *(élumɛ tà:nie,* «sorprendente») y a fábulas musicales, cuentos que conllevan partes cantadas *(élumɛ nì:).* El vocablo *élumɛ* se opone a *sɔ̀:,* «palabra», en el sentido de relato acerca de un acontecimiento real o considerado como tal. Pero *élumɛ* no supone una «mentira» *(kakálu)* que implica la intención de engañar al oyente. Los acontecimientos narrados en los cuentos no constan como hechos verdaderos sino simbólicos.

Por ese motivo los relatos míticos no forman parte de los mismos. Al ser objeto de creencia, pertenecen a la «palabra antigua» *(sɔ̀: pɛ̀y),* es decir al conocimiento tradicional. No existe texto único y específico del mito, sino gran número de relatos comentados, presentándose algunos de ellos en forma anecdótica muy parecida a los *élumɛ*, aún cuando los dogon los diferencien rotundamente, diciendo: «No es una fábula, es cierto» *(élumɛy-la, nanáy).* El mito puede llamarse *sɔ̀: tà:nie,* «palabra sorprendente», cuando se presenta en forma de relatos a base de fábulas y que requieren un comentario para aquel que los escucha por vez primera.

También forman parte de la «palabra antigua» los relatos legendarios o semi históricos referentes a los antepasados, a la instalación de las tribus en las distintas regiones, a la fundación de las aldeas, etc.[5], así como los relatos procedentes de otras

[3] Ver *infra,* p. 583.
[4] Las explicaciones etimológicas que nos facilitaron son pura fantasía.
[5] Existen numerosos relatos de ese tipo en G. Dieterlen: *Les Ames* y S. de Ganay: *Devises.*

tradiciones (sobre todo de la tradición musulmana, por mediación de los peuls), pero integrados en la cultura dogon que aportó su sello personal[6].

La expresión *sɔ̀: tà:nie,* «palabra sorprendente», se aplica a todo cuanto sorprende debido a su caracter enigmático y necesita ser interpretado, por consiguiente, y ante todo, a los presagios (ver p. 477), pero también a los refranes, alusiones, enigmas[7]. Las adivinanzas se clasifican en la literatura oral en prosa *(élumɛ),* por su forma enigmática *(tà:nie)* obedece a determinadas reglas del estilo poético.

En principio se cuenta en el lenguaje corriente. Sin embargo, los relatos en prosa dan testimonio de cierta inquietud por el estilo, que los diferencia del discurso ordinario. Las cualidades otorgadas al texto dependen naturalmente mucho de la personalidad del narrador. El estilo aspira sobre todo a ser claro y vivo. La selección de las palabras pone de manifiesto una inquietud de propiedad y expresividad a la vez. La lengua se precia de ser correcta, incluso elegante (empleo del estilo indirecto)[8]. Los diálogos son rápidos, puntuados en exclamaciones, gritos varios; se imita la voz y el tono de los personajes (voz gangosa de la hiena). La onomatopeya desempeña un gran pepel descriptivo: *tará: s'ũs'ũs'ũ kána ɔ̀ɲiay,* «la hiena se cansó de husmear»; *áyni: gɔ águgɔ̀lɔ gugɔlɔ̀ube, ineũ pú:ua'ũ g'ĩ:* «al ver que el pequeño se puso a andar a gatas, todos dijeron *'ũa'ũ* (sorprendidos)».

Las cualidades del narrador van implícitas en la forma del relato. Según Amadigné, el buen narrador, el que merece ser llamado «boca dulce como la sal» *(áŋa vomo ɛ̀:lu-gɔnèũgin vɔ)* es aquel que cuenta «sin equivocarse una sola vez, yendo hasta el final con un hablar de lo más claro»[9].

De hecho, es necesario «conocer la palabra por las articulaciones» *(sɔ: dígu-le ígi),* es decir, no cometer ningún error al ir empalmando frases y episodios. Cualquier error, cualquier corrección, cualquier retroceso, cualquier contaminación con otro cuento (como lo hacen a menudo los niños) molesta al auditorio que lo nota inmediatamente y que incluso, a menudo conoce el tema del

[6] Ver la tradición referente al descubrimiento del tabaco por Iblis (p. 271) e *infra,* la historia de Adán y Eva (p. 546).
[7] Estos últimos llevan también el nombre de «palabra en el nido» *(gúru sɔ̀:),* ver p. 401).
[8] El estilo indirecto se caracteriza en dogon por el empleo de pronombres personales y posesivos especiales.
[9] Narrar bien las cosas equivale a cocinar bien (de ahí la alusión a la sal): Una mujer que «tiene imaginación» *(yìru sɛ)* triunfa en ambas cosas; las niñas aprenden de sus madres la cocina y los cuentos a un tiempo.

cuento. El relato ha de ser completo y no ha de dar la impresión de que le falta la conclusión. La fábula o el cuento acaba las más veces por una moral, y para puntualizar que la historia ha concluido, el narrador añade «la fábula ha contestado, se calla» (*èlumɛsà: kèlɛm)*, lo cual permite a otro narrador iniciar su relato [10]. La «palabra bien clara» se refiere a la vez a la corrección gramatical, a la propiedad de los términos y por otro lado, a la pureza del timbre de voz y a la nitidez de la narración.

El universo de las fábulas y de los cuentos dogon es a la vez realista y simbólico. No tropezamos con detalles materiales de gran precisión y con datos fantasiosos que obedecen a los consabidos tratados del mismo estilo (animales parlantes comportándose como hombres, etc.). Existen varias clases de *élumɛ*.

a) *Las fábulas de animales (ólunama èlumɛ)*

Dichos relatos se presentan de forma más o menos invariable. A veces se indica el momento al principio, de forma muy vaga: «un día», «en aquel entonces». El lugar de la acción se determina enseguida; la mayoría de las fábulas tienen por escenario la selva, dominio de los animales salvajes; a veces surge una aldea, un campo, el Niger [11]. Los principales personajes (dos en el tipo más sencillo: la liebre y la hiena, el perro y el cocodrilo...) constan en una especie de título, sin presentación particular. Se trata de la «Liebre» y de la «Hiena» harto conocidas por los oyentes; suponen una clase de prototipos de especies. A veces van acompañados por mujeres y niños. Personajes comparsas surgen a lo largo del relato: otros animales o incluso seres humanos, presentados siempre bajo un aspecto vago y funcional: un cazador, un curandero, un adivino, las gentes de la aldea... En general no figuran personajes sobrenaturales, excepto Amma.

La mayoría de los animales que conocen los dogon, incluso aquellos que no se ven (o han dejado de verse) en la región, figuran en las fábulas; incluso aparecen insectos [12].

Lo pintoresco no interesa de por sí; no se describe a los personajes puesto que el público los conoce. Acordaron que fueran animales tales como pueden observarse en la naturaleza, mas se

[10] Acerca de semejante coordinación, ver *infra*, p. 521.

[11] Estas fábulas forman parte de un amplio conjunto de temas generalmente empleados en gran parte del Africa occidental, por lo menos.

[12] Ver *«La guerre des guêpes et des abeilles»*, publicada en M. Griaule: *Insectes*, p. 56.

comportan como los seres humanos, hablan, cazan, ponen el caldo a cocer, asan la carne, etc... Todos estos actos tienen un valor simbólico, mas el efecto inmediato de semejante antropomorfismo es la distracción de los asistentes. La vida familiar aparece bosquejada por pequeños toques discretos que confieren cierto encanto al relato.

La psicología de los personajes se deduce por su comportamiento; se refiere además a tipos conocidos e invariables, encarnados por determinadas especies animales. A veces se subrayan los rasgos más cómicos, por ejemplo la glotonería de la hiena.

Una fábula puede constar tan sólo de un episodio bastante breve, o empalmar varios sin aparente relación, o mejor dicho una relación que consiste en un detalle bastante tenue y de valor simbólico, lo cual permite pensar que ciertos relatos muy cortos pudieron haberse extraído de conjuntos más dilatados y complejos. Hemos de subrayar que los mejores narradores suelen relatar fábulas largas y constando de varios episodios.

Por lo general, la acción enfrenta dos conductas paralelas de los dos principales protagonistas, tratadas simultánea o sucesivamente, o bien entremezcladas de forma más compleja. He aquí un ejemplo harto característico:

«El perro y el cocodrilo. Eran amigos. Siendo ambos amigos, un día aconteció el sacrificio de la abuela paterna del cocodrilo. El cocodrilo humedeció las semillas y preparó la cerveza. Luego invitó a su amigo el perro para que asistiera a semejantes libaciones. El perro se presentó, pero el cocodrilo le dijo que el interdicto de la vasija funeraria de su abuela era tener la nariz húmeda, que había que ir a limpiársela y regresar. El perro se retiró, se fue a limpiarse la nariz pero no se la secó. Volvió a marcharse por segunda vez, y a fuerza de frotarse la nariz, se le hizo una herida. El perro lo notó con aire furioso, regresó para anunciárselo al cocodrilo, diciendo que la humedad de su nariz no había cesado. Por lo tanto, el perro no probó el sacrificio (ofrecido en) la vasija de la abuela.

»Al cabo de tres años, el perro humedeció las semillas para la vasija de su madre, preparó la cerveza e invitó a su amigo el cocodrilo. Mas le dijo que tan sólo podía probarse el sacrificio estando sentado. El cocodrilo empezó a sentarse, su cola se enroscó, no pudo hacerlo. El perro le dijo: "Arréglatelas, no se puede probar el sacrificio para mi madre, estando boca abajo". El cocodrilo se cansó pero no lo consiguió. Con aire enfurecido le dijo al perro: "Veo que no es para mí". Desde aquel día, ambos abandonaron la competencia. Por eso el cocodrilo jamás deja

que el perro se acerque al agua; es para saldar su deuda»[13].

Esta fábula ilustra claramente el principio del paralelismo. A cada detalle del primer episodio le corresponde un detalle del segundo. Mas si se observa detenidamente, nos percatamos que sin embargo, el cocodrilo sale ganando[14]. Efectivamente, sea cual fuere la forma en que se plantee el paralelismo, el relato concluye siempre con el triunfo de uno de los dos protagonistas. En las fábulas del ciclo «La liebre y la hiena», dicha intención está muy acentuada. La hiena pierde su caza, huye ante el peligro, le arrancan la nariz, ingresa en prisión, etc., en cambio la liebre sigue siendo el amo del terreno, se come la carne, se libra de la venganza de su víctima...

La fábula acaba a menudo con una «moral» de aspecto etiológico, tal como el siguiente relato: «Por eso el ciempiés no tiene ojos... el murciélago tiene la cabeza abajo... la liebre es más astuta que la hiena»[15].

b) *Los cuentos de personas (ineũ élumɛ)*

Contrariamente a cuanto sucede en las fábulas, los personajes humanos de los cuentos son individuos y no prototipos de especie. Sin embargo, raras veces se les llama por su nombre. «El hombre», «la mujer», «el hijo del cazador»... se presentan bajo el nombre común que los denomina, primero con túru «uno» y en el transcurso del relato con la partícula de referencia *gɔ*. Tampoco se les describe. Llegado el caso, tan sólo se menciona una cualidad cuyo conocimiento resulta útil para poder comprender la historia. Ejemplo: «Un hombre tenía dos mujeres, una estaba embarazada y la otra no. La mujer que no estaba embarazada le acompañaba a cultivar todas las mañanas, la que estaba embarazada le preparaba la comida». Luego se cuentan las aventuras de la hija sordo-muda que nace de la mujer embarazada; se casa y una malvada co-esposa la hace padecer toda clase de pruebas hasta el día en que triunfa y recobra la palabra. Llaman a los personajes «la sordo-muda», «su co-esposa», «el marido»[16], respectivamente.

[13] Nos hemos ceñido al texto dogon para poder dar una idea del estilo. El texto volverá a constar en el apéndice.

[14] Los informadores añadían, por ansias de igualdad, que el perro persigue al cocodrilo en tierra firme, mas dicho detalle no figura en el texto.

[15] Acerca de la lección de moral que sacan los adultos de estos relatos para jóvenes, ver *infra*, p. 506.

[16] Comentan este cuento en la página 507; su texto consta en el apéndice.

Parece ser que no es necesario nombrar a los personajes porque, a pesar de su aparente individualismo, siguen siendo símbolos y el hecho de nombrarlos les otorgaría una realidad humana que no poseen. Por eso se les sitúa en un contexto vago y fuera del tiempo. A dichos cuentos se les da una interpretación de carácter psicológico[17].

Los cuentos en los que el héroe lleva un nombre, tienen un carácter totalmente distinto. Precisamente, los dogon no los clasifican en los *èlum* sino en los *sɔ́: tà:nie*, «palabras sorprendentes», con valor de presagio o de aviso. Por lo tanto, los consideran como hechos reales. Por lo general, son «historias de genios» o «historias de ahogados». Los acontecimientos se sitúan en el tiempo y en el espacio. Ejemplo: «Auna comía con los genios Yéban[18]. Todos los días jugaba con sus hijos, por eso desaparecía todos los días de la casa. Un día su padre le preguntó: "¿Por qué no vienes a casa? —Estoy en la selva, en casa de los genios. Todos los días como con ellos, y por eso no me ve usted". Pero los genios oyeron lo que decía. Al regresar con ellos, no los encontró. Regresó a su casa sin haberlos localizado. Se puso enfermo: los genios le pusieron enfermo. Se volvió como un tonto, se le taparon los oídos y ya no pudo hablar». El informador añadió (en 1946) que Auna existía realmente, que aún vivía en Amani y que efectivamente era sordo-mudo. El que se entendiera con los genios se debe a que su madre, al no conocer la región, había atravesado, sin saberlo, el límite de su dominio cuando lo llevaba en su seno.

Esta clase de historias, en las cuales encontramos el tema harto conocido del individuo en contacto con el mundo sobrenatural y el del interdicto que pesa sobre él, pueden considerarse como un intento por explicar ciertas características físicas o psicológicas. De ahí la precisión con respecto a las personas y las circunstancias. Lo mismo ocurre con las historias de ahogados que presentan a Nommo bajo su forma popular de genio de múltiples transformaciones (ver *supra*, p. 448) o con las historias de fantasmas.

La diferencia entre ambas categorías de relatos surge de forma evidente si comparamos paralelamente la historia de Auna, en la que la sordera se presenta cual una venganza de los genios a raíz de una ruptura de interdicto, y por lo tanto posee un carácter anecdótico y sobrenatural, y el cuento de la sordo-muda reseñado anteriormente[19], en el que la dolencia de la joven se nos presenta

[17] La interpretación simbólida de carácter esotérico (ver p. 517) se sitúa en otro plano.

[18] Acerca de estos genios, ver p. 452. Texto, p. 611.

[19] En H. Labouret: *Les Tribus du rameau lobi*, p. 210, hallaremos una versión de dicho cuento bajo el título: «La mujer muda a quien le arrebataron su hijo».

como algo voluntario: nació sordo-muda porque al hablar en el seno de su madre para hacerle reproches a su padre, éste la castigó en los siguientes términos: «Una criatura que aún no ha nacido y que habla, ¿cuando nazca, podrá alguien entenderse con ella?» Ahora bien todo el comportamiento ulterior de la sordo-muda resulta un modelo de paciencia.

Nommo, los genios y los muertos, figuran constantemente en las «historias sorprendentes», las más veces bajo su aspecto temible[20].

c) *Cuentos astronómicos o cósmicos (álagála élumɛ)*

Tratan de astros (sol, luna) y a veces de animales o personajes un tanto inciertos («la madre de Amma», la «madre del sol y de la luna»); podemos considerarlos como mitos afabulados.

Ejemplo: «El sol y la luna eran de la misma madre. Un día su madre les pidió que se escondieran para que pudiera bañarse. Mientras se bañaba, la luna corrió, subió al cielo y se ocultó para ver a su madre. Esta la maldijo diciendo: "Como me has mirado, que todos los hombres te miren también". Por eso Amma menguó la luz de la luna»[21].

d) *Relatos míticos propiamente dichos (sɔ́: pɛ̀y)*

Presentados como palabra seria y objeto de creencia, los relatos míticos no se cuentan tan fácilmente como los *élumɛ* (que de hecho, también tienen sus reglas). Constituyen la base fundamental de la iniciación y su conocimiento tan sólo se adquiere poco a poco. Mas dentro de dichos relatos, existen algunos que se asemejan a la fábula, pero en cambio se cuidan muy bien de saberlos distinguir[29]. Se trata de relatos harto conocidos y que representan la forma más superficial del conocimiento. Sin embargo su carácter mítico se pone de manifiesto al introducir, además de Amma que aparece por doquier, personajes tales como Yourougou, los

[20] En los *èlumɛ* no se nombra ni al Lébé ni al Zorro. En cuanto al segundo, tan sólo hemos hallado una sola excepción.

[21] El tema del incesto resulta en esta ocasión de lo más evidente. Texto, p. 611.

[22] Recordamos la sorpresa matizada de indignación que nos demostraron antaño nuestros informadores, cuando les preguntamos si la historia del hallazgo de las fibras de las máscaras por una mujer debía incluirse en los *élumɛ*, pues estaban poco familiarizados con semejantes distinciones.

Andoumboulou, los primeros antepasados. Hablan de la creación del mundo, de la invención de la muerte, de la institución del primer *sígi*, etc.[23]. Al ser narrados en lenguaje corriente, que es el que emplea la mayoría de la gente, tan sólo se diferencian por los personajes y por el tema de los *élumɛ* que conocemos. No obstante, existe una versión en lengua secreta, que tan solo conocen los iniciados, y que adquiere una forma poética cuyos procedimientos son los que reseñamos a propósito del *sígi sɔ̀):*, y de los que volveremos a hablar más detenidamente. Gran número de textos míticos de ese estilo, se publicaron en los trabajos dedicados a los dogon[24].

LA PROSA POETICA: ADIVINANZAS, REFRANES, ENIGMAS

Junto con dichas categorías, iniciamos un estilo distinto, que ya empieza a emplear procedimientos poéticos: concisión de las fórmulas, sorprendente asociación de palabras, construcción paralela de períodos de frases, asonancia, etc... Tan sólo reseñaremos aquí dichos procedimientos para luego analizarlos a propósito de la poesía propiamente dicha, y nos conformaremos con dar algunos ejemplos:

1. *Adivinanzas.*

— Asociación de palabras:

ólubɔ̀gu-le, «La selva y el ombligo».—R. *túlu kú:i*, «Es la cabeza de la comejonera»[25].

ólu sɛ́y-le, «La selva y el adorno». R. *namí:*, «El algodón».

— Antítesis:

yà: dùmu yà: pála jàru, «La mujer corta amedrentó a la mujer larga». R. *gulɔ́y*, «El hacha».

mú bà únũ vɔ̀y pɔ̀nu s'ũ túmɔ -nɛ t'oy, «Todos los hijos de mi padre están en el mismo cordón de pantalón». R. *sá:nay*, «La escoba».

[23] Ver *supra*, «La vaca blanca de la muerte», p. 332.

[24] M. Griaule: *Masques dogons* (libr. 1, cap. 1 y 11, texto en lengua secreta); M. Leiris: *La langue secrète* (pp. 130-190 y *passim*, texto en lengua secreta); G. Dieterlen: *Les Ames* (cap. 1).

[25] La forma correcta en el lenguaje usual, sería *ólu-le bɔ̀gu-le;* lo mismo que en la siguiente adivinanza. La supresión del primer término de coordinación *—le* provoca una asociación de palabras más evidente.

—Paralelismo:

éɲe nà gɛ́ũ ma éɲe nà bànu ma bɔ̀lɔ dɛ́gɛsɛ, «Mi gran gallina roja lame el trasero de mi gran gallina negra». R. *yáũy tóroy bɔ̀lɔ dɛ̀gɛsɛ,* «Es el fuego el que lame el fondo del canario».

—Imagen insólita:

gírimu lɛy yìmu duy'ĩ, «Dos ciegos cargaron a un muerto (sobre sus espaldas)». R. *j'ey,* «El poste central».

pùlɔ yà:na kú: vomo mú erá:, muy yà: pó tagalú, «He trenzado la cabeza de la mujer peul, no me ha dado las gracias». R. *konugóy,* «El techo de bálago (del granero)».

—Asonancia:

ɔ̀gɔnɔ dalá ulá:, «El Hogon ha subido al balcón» R. *kamáy,* «El condimento»[26].

2. *Refranes y enigmas*

já vo jú: káyalɛ, «Un alimento no come a su semejante» (dos hombres, tan sabios el uno como el otro, no pueden hacerse advertencias).

ímina sámana goáy-ye, ímina dogáy, «Si la máscara Samana ha salido, las máscaras han terminado». La máscara Samana sale la última de todas si se tropiezan con una mujer perezosa, saben que las demás mujeres ya han terminado su trabajo.

dúmun kɔ́mɔ ádunɔ té:re, «La guerra de los leprosos, es la desgracia del mundo» (cuando los leprosos luchan, significa que ya no hay más soldados y que la situación es desesperada)[27].

dɔgɔ́ ène tálu ɔ̀bɔy, «El dogon empolla un huevo de gallina» (dicho que expresa lo solicito que se muestra el campesino dogon con su campo cuando llega el invierno).

Podríamos volver a hablar aquí de los numerosos refranes que hemos reseñado a lo largo de este estudio, así como de los enigmas que se emplean cuando se corteja a una mujer. Los procedimientos estilísticos y la intención psicológica son parecidos.

Se trata de poner a prueba al interlocutor, dándole a la idea una forma «sorprendente» con miras a despistarlo si no conoce la solución. Esta resulta difícil de hallar porque no se sustituyen los términos uno a uno, sino que existe una asociación simbólica y supresión de uno de los términos de la relación a la vez que se introduce un elemento aberrante.

[26] Que ponen a secar en pequeños montones, en la terraza. Acerca del profundo significado de dicha adivinanza, ver p. 505.

[27] Refrán *jámsay.* Se emplea por ejemplo: para burlarse sin mala intención de un rico venido a menos, al ver que está remendando su ropa.

Así, pues, en «La mujer corta amedrentó a la mujer larga» permanece la relación «cosa corta venciendo a cosa larga» y la palabra «mujer» tan solo sirve para despistar. Lo mismo ocurre con la palabra «gallina» en: «mi gran gallina colorada». «He trenzado la cabeza de la mujer peul» resulta más sutil; un peinado femenino con bonitas y complicadas trenzas, hace pensar en la mujer peul, modelo de elegancia. «El hogon subió a la terraza» es la fórmula eufémica que se utiliza para anunciar la muerte del Hogon; ahora bien, la idea de muerte evoca la de la putrefacción; el condimento que se pone a secar en la terraza, se pudre y despide un olor nauseabundo. En «el dogon empolla un huevo», se suprime uno de los términos de la relación (el campo).

El enigma resulta mucho más fácil de resolver cuando hay únicamente sustitución de términos, como en «la selva y el ombligo» que trae a la mente la imagen simple «la conejera en la selva recuerda un ombligo».

LA INTERPRETACION SIMBOLICA

En el dialecto *tómbo,* el páncreas se llama «sede de la leche materna». De hecho, consideran que la sustancia blanquecina que contiene es una especie de «reserva» de la leche que cada cual bebió durante su niñez. Ahora bien, la madre enseña la literatura oral a su hijo desde su más tierna infancia; le cuenta historias para dormirlo, mientras le siga amamantando y duerma con ella. Por decirlo de algún modo, los cuentos fueron chupados junto con la leche materna y fueron almacenados con esta última en el páncreas del niño. Además, dicho órgano no se consume y su naturaleza ambigua la relaciona con las fábulas pues se desconoce si son verdad o mentira (otra característica femenina). Finalmente, al ser el páncreas la sede de la intuición, ayuda a comprender los enigmas y a responder a las adivinanzas.

Todos los *élumɛ* son enigmáticos en el sentido de que son objeto de una interpretación simbólica a distintos niveles[28]. Estos distintos niveles brindan la asignatura que se les enseña a los niños y a los jóvenes a partir de la literatura oral.

De hecho, los cuentos y las adivinanzas, en virtud de su carác-

[28] Recordemos que la clasificación general de las palabras incluía el conjunto de la literatura oral bajo la denominación de «palabra soprendente», *sɔ̀: tà:nie.*

ter enigmático y de las relaciones simbólicas que sugieren, suponen el medio ideal para introducir el conocimiento que uno se propone transmitir a alguien más joven. Por otro lado, no resulta conveniente hablar con demasiada claridad de temas importantes, sobre todo por cuanto respecta al dominio del conocimiento esotérico, la afabulación facilita un envoltorio cómodo que mengua el alcance demasiado grave de las palabras[29]. Por otro lado, la forma enigmática resulta útil para sondear la inteligencia y la curiosidad del interlocutor; la forma en que reacciona al plantear preguntas oportunas, o por el contrario, permaneciendo pasivo es una señal que permite proseguir la lección o bien detenerse. Únicamente aquel que demuestra tener la suficiente curiosidad y comprensión se considera digno de recibir «la enseñanza de la palabra antigua de antaño» *(yà: sɔ: pɛy dè:ru)*. Los jóvenes que se muestran serios e interesados reciben dicha enseñanza en cuanto están en edad de contraer matrimonio[30].

La enseñanza consta esencialmente de tres fases, y se abordan sea sucesiva o simultáneamente (por lo menos en cuanto respecta a los dos primeros).

1. *La fase de la moral social*

Todos los relatos sirven de pretexto para departir una lección de moral social[31]. Incluso es su aspecto más aparente, hasta tal punto que los dogon elaboraron una clasificación de los *élumɛ* tomando dicha moral como criterio, extraída directamente del relato aun cuando no fuera formulada en el propio relato; el narrador es quien la explica en sus comentarios.

De hecho dicha moral no procede de la explicación etiológica que concluye a menudo la fábula y cuyo papel es el de justificar el relato en apariencia relacionándolo con un hecho observado: «Por ese motivo, el vampiro, a partir de aquel día, dejó de mirar al cielo

[29] De ahí el siguiente precepto: «Si deseas comunicar algo a tu compañero, el hombre que desea saber, no es bueno nombrar el nombre; se le dice con un cuento» *(kide júgɔmɔsɛ ú tùmɔnɔ-le íne júgɔ náma, bòy-gɔ bó:no ɛ̀dila, élumɛ-le tágasɛ)*.

[30] En el momento de la circuncisión, los niños aprenden sobre todo cantos. Cuando regresan a casa, se les cuenta fábulas esencialmente cómicas (del tipo «La liebre y la hiena»). Aún no reciben enseñanza propiamente dicha.

[31] Hablamos aquí de los cuentos y de las fábulas. Acerca de las adivinanzas, de las que no se puede extraer una «moral», ver *infra*, p. 511.

e incluso para orinar, coloca su cabeza hacia abajo»[32]. La moral consiste en una interpretación de los acontecimientos narrados en el relato con respecto a conductas sociales que se prestan a juicios de valor y que sirven para «dar consejos» a los jóvenes. Esta explicación ética se llama efectivamente «consejos a través de las historias sorprendentes de antaño» *(yà:sɔ̀: tà:nie tímenu)*. Estos consejos, corroborados las más veces por refranes, se departen de forma más o menos detallada, según la edad de los oyentes.

He aquí, a guisa de ejemplo, dos comentarios facilitados por dos narradores distintos, tras haber terminado el cuento de la «sordo-muda»:

Ambara: «No hay que traicionar a un compañero, sino ser siempre sincero (alusión al comportamiento de la co-esposa traidora). También hay que tener paciencia,como la tuvo el marido de la sordo-muda. Cuando uno se casa hay que tener paciencia con sus mujeres. No hay que escuchar todas las historias y dar la razón a tontas y a locas. Hay que hacer justicia de una vez por todas (y en el momento oportuno). A base de paciencia se consigue la riqueza y el dominio[33]. Darle la razón a una mujer es como hacerla subir al caballo[34]. Darle la razón a alguien que tiene hambre le sacia. En recompensa (por su paciencia) la sordo-muda tuvo los gemelos».

El tío de Amadigné: «Cuando se desea tener dos mujeres hay que tener paciencia, hacer caso omiso de lo que nos diga la «gran mujer» cuando tomamos otra. Incluso si la gente de fuera nos aconseja al respecto, no hay que hacerles caso. Uno ha de ser sensato, de lo contrario no podríamos tener dos mujeres. El mundo está sentado con la paciencia»[35].

Por consiguiente, este cuento subraya la virtud de la paciencia en la sociedad, y sobre todo en el matrimonio. Posee la misma vena poética que el de la «mujer que se había derretido», anteriormente citado. Ambos pertenecen a la categoría llamada «historias de paciencia» *(mùyō élumɛ)*.

[32] Esta justificación aparente posee en realidad un significado simbólico más profundo, que volveremos a comentar.

[33] Párrafo del refrán: «Aquel que no es paciente no puede convertirse en Hogon» *(ine múyō kànalu ɔ́gɔ bɛ̀lɛ)*. La palabra ɔ̀gɔ tiene doble sentido: «riqueza» y «mando».

[34] Otro refrán. Recordamos que no se le puede dar la razón a la mujer respecto a su marido, so pena de «invertir» las generaciones. «Subirse al caballo» implica una idea de superioridad (también se dice que una mujer «no ha de subirse sobre la cabeza de su marido») y de masculinidad, puesto que es el hombre quien monta a caballo.

[35] Otro refrán: *ádunɔ mùyō-le d'ā*.

«El cocodrilo y el perro» pertenecen a las fábulas «que demuestran que (si uno) hace el mal, lo tiene que pagar» *(élumɛ mɔ̀ŋu kánu tùdɔ sɛ̀:rɛ).* La historia de la «tórtola y del ave *jémɛ sá:*» es un *élumɛ mɔ̀:nu dagáyle,* lit.: «la reunión no conviene» es decir, que no se pueden compaginar dos cosas opuestas (pereza y trabajo, verdad y mentira, etc.).

Estos cuantos ejemplos bastan para plasmar el principio de la clasificación [36]. Tan sólo haremos hincapié sobre una determinada categoría de dichos relatos, debido a su interés a la vez literario y psicológico; se trata de la categoría de los *élum tè:re,* «historias de prodigios» [37].

Cuento de la cosa misteriosa (*sɔ̀: té:re élumɛ,* «historia de la palabra del prodigio»): «El padre y el hijo sacaron agua de un odre y partieron al trabajo de la temporada seca. Las termitas carcomieron el odre que colgaba de un árbol y el niño tan sólo encontró una bola brillante que se columpiaba al borde de la rama. El padre dijo: "Hoy ha ocurrido algo misterioso". Cogieron el agua y penetraron en la casa, pero he aquí que una corriente de agua les cerró el paso, y, sin embargo, era la época del sol rojo (la época de sequía). Una vez en casa, el chico quiso colgar el agua en una esquina, pero el sapo ya había trenzado su pelo para dormir y rechazó el agua que se hallaba encima de su cabeza. Entonces el niño volvió a coger el agua y quiso mostrársela a sus hermanos, pero la roca le dijo: "Vete, estoy harto de llevarte". Desanimado, el niño tiró el agua. Dicen que aquel día ocurrieron cosas misteriosas» [38].

Comentario: cuando uno se va a la selva en época de sequía, siempre hay que llevar agua consigo para colgarla en un árbol, pero claro está, nadie vio jamás que las termitas carcomieran la piel y que el agua permaneciera colgada de la rama, en forma de bola. En casa, el sapo siempre se coloca bajo el canario de agua [39]. En época de sequía no hay agua corriente. La roca jamás se negó a llevar a los hombres. En definitiva, en este cuento todo es contrario a la norma. Es el mundo al revés.

---

[36] La lista de las categorías de morales y su ilustración mediante ejemplos, queda reservada para un estudio más profundo. Tal y como lo intuíamos, los dogon enumeran veinticuatro, cada cual pudiendo admitir subdivisiones. Un mismo cuento puede corresponder a varias categorías a la vez.

[37] Palabra más fuerte que *tà:nie* y que se refiere a algo que nos amedrenta (desgracia, accidente) o a un presagio funesto.

[38] Texto facilitado por un informador de Amani. El texto dogon figura en el apéndice (p. 611).

[39] «El sapo había trenzado su pelo para dormir» no expresa un nuevo prodigio, sino que supone una descripción gráfica del aspecto abotargado de la piel del sapo.

Han debido observar en dicho texto, un tono distinto a los demás. Parece ser que se da rienda suelta a la imaginación, dando lugar a creaciones originales. Por eso, la mayoría de los cuentos que se relacionan con dicha vena poética no son cuentos sino cantos, en los que la forma poética resulta más aparente. Estos cantos se desarrollan en unas especies de concursos que se celebran durante los juegos de *pɨlu sày* de las jóvenes, o durante las fiestas de esponsales [40]. Cada cual se pondera y desea haber visto algo más extraordinario que el otro:
Ejemplos:

En *tómbo:* *sɔ̀: té:re yɛ̀m yó, yá:ye*
sɔ̀: té:re yɛ̀m yó
ɔ́mɔlɔ sòm kú:na
ɔ́mɔlɔ bànde sóm kú:na
sɔ̀: té:re yɛ̀m yó, yày tágay

«He visto algo misterioso, ¡vayamos!
He visto algo misterioso.
Un mono subido a un caballo,
Un mono con manchas subido a un caballo.
He visto algo misterioso, ¡vayamos a contarlo!»

En *jámsay:* *nùŋo íŋgey ma*
adunɔ yéru. yeyày
dù: dága kíde gòm
nùŋo íŋgey ma, ándunɔ yéru
sòm mi ɛ́, sòm kérɛ-le vɔ̀
náŋa mi ɛ́. náŋa bɛ̀ u-le vɔ̀
éŋe ána kɛ̀kɛrɛ pága ma
dù: dága náŋa gírɛle yeyà
dù: dága nám, nỳŋo íŋgey ma
adunɔ yéru.

«¿Qué sucede?
Es el nuevo mundo que ha llegado.
Algo salió del Norte.
¿Qué sucede? Un nuevo mundo.
He visto un caballo, un caballo con cuernos.
He visto una vaca, una vaca con barba.

---

[40] Recordemos que cuando el joven desposado lleva a su mujer a su casa, llegaron sus amigos para beber y para cantar los cantos de matrimonio, acompañándose con calabacinos colocados boca abajo.

Un gallo con una silla atada.
La vaca del Norte se fue a la dehesa.
¿Qué son las gentes del Norte?
Es un nuevo mundo».

Según nuestros informadores, «temen que llegue un mundo nuevo que no sería mejor sino peor. Hablar de ello ayuda a que las cosas permanezcan como están». Por lo tanto, esta lista de acontecimientos absurdos, traiciona el temor de ver que el mundo pierda su actual lógica y se torne incoherente. Esta alteración de las leyes naturales (el agua que queda colgada de un árbol, las especies animales transformadas), esta rebelión de los elementos contra el hombre (la roca que se niega a llevarlo), van acompañadas de una inversión del tiempo: se confunden las temporadas (el agua corriente aparece durante la sequía) y sobre todo, el orden de las cosas creadas resulta anulado por una nueva creación fantasiosa, procedente del Norte[41]. Este nuevo mundo tan solo puede producir sorpresa en el hombre («¿Qué sucede?»), miedo («he visto algo misterioso») y anuncio de muerte: de hecho, el mono subido a un caballo interpreta como la «imagen de Amma imbricando a la persona para matarla»[42].

Mas, ¿en qué sentido el hecho de hablar de aquel «mundo nuevo» ayuda a que las «cosas permanezcan tal como están»? A tal efecto, nuestros informadores recordaron las burlas y los insultos de los *màŋu,* las cuales, en vez de provocar peleas, favorecen las buenas relaciones, y los cantos obscenos de los segadores de fonio, los cuales, en vez de separar a las parejas las une. Tras la catarsis mediante la broma y la obscenidad, nos encontramos aquí con la catarsis mediante la poesía. Al igual que resultan atropelladas las barreras generacionales en las relaciones de «alianza catártica», el orden de las cosas resulta asimismo alterado por la imaginación poética. Ahora bien, resulta interesante comprobar que el susodicho tema del «nuevo mundo» que describen para impedir que se realice, es uno de los pocos temas de la literatura oral que parece permitir la libre invención[43].

[41] Recordamos que «la creación procede del Norte». Una nueva creación procedería de la misma dirección.
[42] Aquí, vemos a Amma bajo el temible aspecto antes reseñado. Esta imagen de «cavalgadura», hace juego con la del «estrangulamiento del alma».
[43] Acerca del problema de la invención, ver *infra,* p. 541.

2. *La fase de la observación del medio natural*

Además los ejemplos morales, los *èlumɛ* proporcionan los elementos de las ciencias naturales. Puesto que la descripción de los animales mezcla las características de observación con la fantasía, el comentario habrá de llamar la atención a los oyentes con respecto a su comportamiento real; el ejemplo típico correspondiente es el de la fábula de «la guerra de las avispas y de las abejas», que plantea una lección sobre las costumbres de los insectos; la de la «tórtola y *jɛmɛ̀ sá:*» trata sobre los distintos tipos de nidos de pájaros, etc.

Las adivinanzas, cuya composición excluye toda posibilidad de poder sacar una lección de moral, suponen, por el contrario, una fuente de lo más importante para semejante enseñanza. El niño, al fijar su atención sobre una imagen concreta y evidente, que le obliga a reflexionar, da lugar a que el padre (puesto que es él quien se encarga generalmente de instruirlo) aproveche para trasladar la imagen a un terreno real.

Así pues, la adivinanza «tiré el caballo de mi padre en la casa, su cola está fuera» *(mù bà s'ō dɛ̀ũ-nɛ mú komà: dúlɔ-gɔ pàrago vɔ̀),* cuya respuesta es *kukumí,* «el humo», aporta una explicación del ciclo de la lluvia, el humo simbolizando las nubes, el fuego el sol que se halla dentro de la casa; el concepto de agua lo sugiere el caballo, transformación de Nommo, y el de la lluvia lo sugiere la cola del caballo. Por lo tanto, a partir de esta imagen se le explicará al niño que el sol calienta la tierra y forma las nubes que caen en forma de lluvia. Lo mismo ocurre más o menos con «Mi gran gallina roja lame el trasero de mi gran gallina negra», esta vez se hace hincapié sobre la tierra (el canario negro) y el sol (el fuego rojo). El agua contenida en la vasija y que el fuego transforma en vapor, supone un tercer elemento implícito.

«Mi madre ha dado a luz, no he visto el final» *(mú nà í: naná:, kále íelu),* cuya respuesta es *miney,* «la tierra», sirve para que el niño comprenda el continuo renacer de la vegetación y el papel de nutrición que desempeña la tierra.

Consideradas bajo dicho punto de vista, las fábulas y las adivinanzas se dividen en cuatro categorías, dirigidas por los cuatro elementos: agua, tierra, aire y fuego, según predomine uno u otro en las asociaciones simbólicas hechas entorno al texto. Por ejemplo «el perro y el cocodrilo» pertenece tanto a la categoría «agua» como a la categoría «tierra», puesto que está basada en la oposición existente entre ambos mundos. La «sordomuda» está clasificada dentro de las historias de fuego y agua, ya que el «fuego y el

agua son enemigos» *(dì:-le yá:ū-le jàŋi:)*. Su animosidad se refleja en la de ambas mujeres.

Las adivinanzas referentes a los astros pertenecen a la categoría aire o «cielo» *(álagála élumɛ)*, las que corresponden al ciclo de la lluvia, a la categoría «fuego y aire», más esta vez consideradas bajo su aspecto complementario y no antagonista. La adivinanza «mi madre ha dado a luz», es una adivinanza de «tierra», etc.

3. *La fase del simbolismo mítico*

Tanto las lecciones de moral como las de ciencias naturales, forman parte de lo que podríamos llamar la enseñanza exotérica extraída de la literatura oral. La tercera fase del conocimiento que nos ocupa es más esotérica, puesto que se refiere a las creencias religiosas y al mito. Tan solo puede enseñarse a los jóvenes cuando estén en edad de contraer matrimonio, siempre y cuando, el que pretende adquirir semejante conocimiento manifieste su deseo, de forma muy estricta esta vez, su deseo de aprender mediante las oportunas preguntas: «El hombre que desea saber, ha de hablar de sí mismo (lit. con su cabeza); si no ha preguntado, no se dice» *(íne júgo íbɛ kú: vomo-le sɔsɔ̀:dɛ, vo sélumɛle-ye tàgayg dene)* [44].

A pesar de la diferencia habida entre fábula y mito, los dogon crean un paralelismo entre ambos, considerando que los temas de la literatura oral son, en cierto modo, traducciones en un lenguaje simbólico de los episodios míticos.

El parentesco entre mito y cuento puede comprobarse en cantidad de culturas, mas rara vez se percatan de ello los usuarios. Ahora bien, los dogon explican cada elemento de un *élumɛ* haciendo referencia a un elemento correspondiente del mito de la creación del universo y de la lucha de Nommo y del Zorro, representando los principios contradictorios que luchan por conseguir el universo. Esta interpretación dualista que separa el mundo en dos grupos, cuya totalidad de elementos se enfrentan de dos en dos, de modo complementario, se halla representada en las fábulas donde parejas de animales se rebelan en luchas burlescas o tragi-cómicas. Los papeles que se les atribuye a las distintas especies animales, en estos pequeños dramas, no se distribuyen al azar, sino que dependen de sistema de asociaciones simbólicas que ya conocemos, debiendo clasificarse cada especie «del lado de Nommo» o «del lado del Zorro». He aquí algunos ejemplos que nos muestran como funcionan dichas asociaciones:

NOMMO	ZORRO
Gato (totalmente puro, porque escoge lo que come e impide que las ratas roben el grano) [45].	Rata (roba las semillas de los hombres).
Borrego (animal apacible que no necesita guardián; pasa por ser poco inteligente y «no da quebraderos de cabeza»).	Cabra (le gusta vagabundear en la selva y pasa por ser muy astuta).
Tortuga *āgúŋuru* (animal patriarcal lleva el mundo sobre sus espaldas; su hígado es muy sabroso).	Tortuga *kíru* (vive en las charcas de las rocas, agua «salvaje», en contraste con la del estanque).
Pintada (se deja domesticar; las gallinas se encargan de empollar sus huevos).	Perdiz (jamás se deja domesticar).
Golondrina (bebe rozando la superficie del agua; ave diurna).	Murciélago (animal nocturno, se encarama con la cabeza hacia abajo, para desafiar al cielo).
Polla de agua (no abandona la charca).	Tórtola (vive en la selva, canta en *sígi sɔ̀:)*.
Cocodrilo (vive dentro del agua).	Verano (no bebe durante la sequía cuentan que se vuelve a juntar si un rayo le parte en dos, lo cual demuestra que es «enemigo del cielo».)
Gallina negra (doméstica).	Cuervo (salvaje).
Gallina moteada (cual la pintada).	Gallina gris (cual la perdiz).

Por necesidades de «emparejamiento», los dogon establecen un paralelismo entre dos mundos cuya totalidad de elementos se corresponden, oponiéndose de dos en dos. El caracter común sirve para entablar un vínculo entre dos especies, ya que la oposición se basa en los temas salvaje/doméstico, enemigo del agua/acuático, nocturno/diurno, chtoniano/celeste, o en un control más «psicológico», tal y como sucede en las parejas gato/rata o borrego/cabra. Cada uno de estos dos mundos es como un espejo en el cual se refleja la imagen invertida del otro. Así pues, el cuervo es una

[44] Las mujeres conocen mejor la literatura oral que los hombres. Cuando están en edad de contraer matrimonio, las jóvenes pueden ser asimismo iniciadas en su significado simbólico, siempre y cuando den muestra de interés. El padre instruye a los hijos, la madre o la anciana en cuya casa duermen, se encargan de las jovencitas.

[45] El gato puede asimismo oponerse al perro, que es impuro porque come cualquier cosa.

especie de gallina negra del mundo salvaje; el antílope-caballo, debido a su gran estatura y a sus cuernos, es la vaca de la selva; las golondrinas se asemejan a los murciélagos a la silente ligereza de su vuelo, mas las unas son celestes y diurnas, los otros nocturnos y chtonianos (anidan en las cuevas, con la cabeza hacia abajo); el verano es un cocodrilo en miniatura, pero es enemigo del agua, etc.

Todas estas parejas antagonistas, no deben figurar necesariamente bajo dicha forma en las fábulas. Pueden estar relacionadas con otros animales reflejándose esta vez el contraste en otro tema. Por ejemplo: la tórtola, que según el susodicho cuadro podría definirse como «siendo para la selva lo que la polla de agua es para la charca», está relacionada con el ave *jemɛ́ sá:* a propósito de la construcción de los nidos, siendo entonces el contraste prevención/imprevención. El cocodrilo puede oponerse al perro, (ver nuestro ejemplo), al burro, etc. De hecho, el perro es ambivalente «era salvaje y se convirtió en animal doméstico»; es impuro porque es poco delicado en cuanto respecta a la selección de alimento, mas persigue al zorro si se cruza con él; por eso su papel; según las fábulas[46], puede ser positivo o negativo.

Volvemos a mencionar el ejemplo antes reseñado («El perro y el cocodrilo») (p. 499), y veamos cómo los dogon interpretan los distintos elementos de la fábula.

Recordemos los elementos de dicha fábula, cuyo análisis formal pone claramente de manifiesto los contrastes:

— perro/cocodrilo, terrestre/acuático;

— dos comportamientos paralelos que se equilibran; sin embargo, el cocodrilo sigue actuando con ventaja;

— dos sacrificios paralelos consistente en ofrecer libaciones de cerveza a: 1.º la abuela paterna del cocodrilo, 2.º la madre del perro;

— preparación previa de la cerveza: 1.º se humedecen las semillas; 2.º se prepara la cerveza[47];

— dos prohibiciones que, de no ser observadas, impiden participar en dichas libaciones: 1.º tener la nariz mojada; 2.º estar boca abajo;

— consecuencias de la imposibilidad de observar dichas interdicciones: 1.º herida de la nariz del perro; 2.º caida del cocodrilo;

[46] Reservamos para un estudio más detallado, el examen de toda la «colección» de fábulas dogon.

[47] Acerca de la técnica de la preparación de la cerveza, ver G. Dieterlen y G. Calame-Griaule: *L'Alimentation dogon*, p. 75. «Humedecer las semillas» significa hacerla germinar.

— conclusión: ambos animales no permiten que cada cual participe en las libaciones del otro, su amistad se torna en enemistad.

He aquí la interpretación dogon de dichos elementos:

— Protagonistas: el perro desempeña el papel del Zorro y el cocodrilo el de Nommo: son «amigos» en la fábula, «gemelos» en el mito;

— paralelismo de ambos comportamientos: las actuaciones del Zorro se oponen a las de Nommo; el mundo está dividido entre dos fuerzas contrarias; sin embargo, Nommo sigue actuando con ventaja;

— el sacrificio de la abuela paterna del cocodrilo *(vo bà nà*, «la madre de su padre») representa simbólicamente el sacrificio de Nommo[48]; efectivamente, su «madre es el Nommo del estanque y su abuela el Sacrificado»[49]. El sacrificio de la madre del perro (observemos la distinción hecha aquí) evoca la podredumbre de la placenta del Zorro;

— la cerveza preparada por el cocodrilo es la sangre del sacrificio y la resurrección del sacrificado[50]; la cerveza del perro es el porta-fermento fabricado según el mito, con la placenta podrida;

— las semillas humedecidas se refieren por un lado, a las semillas claviculares del Sacrificado, que fructificaron en el mundo, y por otro a las semillas robadas por el Zorro a Amma y que luego le fueron arrebatadas;

— la herida de la nariz del perro evoca la circuncisión del Zorro; la nariz siempre húmeda significa el prepucio[51]. El hecho de que el cocodrilo intente sentarse y se caiga, recuerda que la rama izquierda de Nommo se cayó durante el sacrificio y se transformó en cocodrilo;

— la conclusión distribuye a cada adversario su dominio y sus atribuciones;

Vemos con qué sutileza los dogon inician el análisis desde un punto de vista que de por sí es casi estructural. Nos basta con

[48] Observemos que el «sacrificio de la abuela» significa en el contexto «el sacrificio ofrecido a la abuela» y en la interpretación simbólica «el sacrificio de la propia abuela». Recordemos que la palabra *búlu* significa «acción de resucitar», lo cual implica la idea de muerte y resurrección.

[49] Desde un punto de vista mítico, «el Nommo del estanque» representa al ser sacrificado y que bajó a la tierra de los hombres. La sucesión en el tiempo está representada por la de las generaciones: «la abuela, la madre, el cocodrilo».

[50] Recordamos que fermentación equivale a resurrección.

[51] Resulta muy frecuente el traslado del prepucio a la nariz; lo reseñamos anteriormente (Calame-Griaule y Ligers: *El Hombre hiena*, p. 115). Nariz cortada o herida, significa circuncisión.

adentrarnos un poco más en su interpretación para ver surgir las líneas de fuerza que dominan la muestra: el contraste entre fecundidad y esterilidad, vida y muerte, en la perspectiva de la temporalidad.

Vida, fecundidad, resurrección: la «cerveza del cocodrilo», sus «semillas». Muerte, esterilidad: la cerveza y las semillas del perro. La perspectiva temporal procede de la oposición «abuela paterna-madre», alusión a la sucesión de las generaciones en el contexto patrilineal (por lo tanto al transcurso normal del tiempo y a la filiación) en oposición a la relación hijo/madre y al incesto (constituyendo una «subida» de las generaciones).

El hecho de que se le conceda sutilmente la ventaja al cocodrilo, indica que en la incesante lucha de la vida y de la muerte, de las fuerzas dinámicas y de las fuerzas de regresión, Nommo siempre sale ganando con respecto al Zorro, arrastrando al mundo en un incesante caminar hacia adelante. De hecho supone la conclusión optimista de la mayoría de los cuentos.

Sin embargo, un elemento queda poco claro en la interpretación: la oposición existente entre la herida de la nariz del perro y la caída del cocodrilo, la cual, según nos explicaron nuestros informadores, significa de una parte, la circuncisión del Zorro y de otra, la pérdida del brazo izquierdo de Nommo y su transformación en cocodrilo. A primera vista, la explicación de dicho acercamiento no parece sencilla. Mas si nos trasladamos del brazo a la clavícula, por ser ésta su prolongación, y si pensamos que «las semillas claviculares» contienen el poder reproductor de un ser (ver *supra* p. 403), podemos emitir la hipótesis de que la pérdida del brazo es una alusión «eufémica» inconsciente a la *«eviration»* padecida por el Sacrificado [52], eviración que, de hecho, tiene como consecuencia un máximo de fecundidad, en cambio la circuncisión del Zorro significa para él frustración y esterilidad. Nuestra oposición se convierte entonces en eviración/circuncisión - fecundidad - esterilidad, y resulta mucho más clara [53].

El sistema de interpretación no solo es válido para las fábulas de animales, sino también para todas las demás clases de cuentos e incluso para las adivinanzas, siendo la interpretación de estas últimas más sutil debido a su forma concisa.

Cojamos el cuento de la «sordo-muda» (p. 500). Nuestros informadores ven en el una ilustración de la lucha de Nommo (la

[52] Sobre los detalles del mito, ver Griaule y Dieterlen: *Le Renard pâle.*

[53] Lo cierto es que existe una extraña paradoja, que ya hemos subrayado con anterioridad. Las cosas ocurren contrariamente a la realidad, en la que prevención significa esterilidad y circuncisión medio de aspirar a la fecundidad.

sordo-muda) y de Yourougou (la co-esposa). En el prólogo, Amma (el padre) prevé las futuras riñas de la humanidad. La hija nace muda: se trata de la humanidad antes de la palabra; es, asimismo, la imagen de la «paciencia» de Nommo opuesta a la agresividad del Zorro (la co-esposa celosa). El marido (Amma), soporta pacientemente las fechorías de ésta, el prenderle fuego a una manta [54] y a un inmenso montón de tallos de mijo acusando de ello a la muda: imágenes del desorden y de la muerte (el fuego) propagados sobre la tierra por el Zorro (la placenta representada sucesivamente por la manta y el montón de tallos de mijo) [55]. Luego cambia su hijo (una niña) por el de la muda (un niño): alusión al caracter andrógino de Nommo. La muda asigna el parentesco al *tógu nà:* se trata de los antepasados que bajaron junto con el arca. Les prepara cerveza: el simbolismo de sacrificio es el mismo que en la fábula anteriormente analizada. La familia bebe la cerveza: los hombres recibieron las primeras lluvias. La muda habla: revelación de la palabra. Huída de la co-esposa, representando el fracaso del Zorro. La fecundidad se instala en la tierra (los gemelos).

Consideremos ahora la adivinanza: «Tres cosas han salido del mismo sitio» *(kíde tà:nu yálu tùm.ɔ-nɛ góy)* cuya respuesta es «la tierra, el sol y la luna» *(mìnɛ-le náy-le ie pílu-le).* Contiene para el iniciado, una clara referencia a la parte del mito que trata de las distintas metamorfosis de la placenta del Zorro. La de «los hijos de mi padre que están en el mismo cordón de pantalón», antes reseñada, es la imagen de la creación de Amma que mantiene a todos los seres juntos. «Yasamma está acostada, tumbada boca abajo» *(yasáma gá: kú: táy).* La «terraza» *(daláy)* significa el matrimonio cósmico de la tierra y el cielo. «El Hogon subió a la terraza.—Es el condimento», con sus asociaciones de podredumbre y de muerte, se refiere, a la placenta podrida del Zorro y a la aparición de la muerte sobre la tierra, etc. [56]

[54] No cualquier manta, sino la de los muertos, que toda la familia posee y que sirve de mortaja para los difuntos.

[55] Se plantea la siguiente relación, por cuanto respecta a los tallos de mijo: al estar quemadas, sirven para hacer potasa, la cual se coloca sobre el porta-fermento con el que se hace la cerveza. Ahora bien, el porta-fermento es, desde el punto de vista mítico, la placenta podrida del Zorro. Vemos cómo calibran la interpretación hasta en el menor detalle.

[56] Existe una relación entre las categorías de la explicación moral, las de la explicación mediante el mito, y las grandes categorías de «palabras» antes analizadas (II, II). Por ejemplo: las «historias de prodigios» están ordenadas junto con la «palabra de purificación», debido a su carácter catártico; las historias tales como «el mal que se hace se paga», como «el cocodrilo y el perro» pertenecen a la «palabra del comercio»; la adivinanza sobre el condimento está relacionada con la

Al llegar a ese extremo de la interpretación, asistimos a una transformación de la «moral» de los cuentos. La aparente «inmortalidad» de algunos de ellos, que fue explicada en la primera fase de la enseñanza, como un ejemplo que no hay que seguir, se convierte, por el contrario, en legítima, ya que significa el justo triunfo de las fuerzas de la vida sobre las de la muerte. Podremos entenderlo mejor con un ejemplo: «la madre de Amma no comía frutos de karité, no podía sanar. Amma le pidió a su amigo que le ayudara y que le trajera karité para su madre. Ahora bien, era temporada de sequía. El vampiro se dirigió a la aldea mossi, cogió un fruto de karité, la madre de Amma lo comió y sanó. La madre del vampiro cayó enferma a su vez, y la adivinación le comunicó que si no bebía agua de la lluvia, moriría. El vampiro le pidió a Amma que hiciera llover. Provocó viento y la madre del vampiro murió. El vampiro recordó a Amma que había salvado a su madre y le manifestó que renunciaba a su amistad. Por ese motivo, a partir de aquel día dejó de mirar al cielo e incluso para orinar permanece con la cabeza hacia abajo.»

Desde el punto de vista de la moral social, esta fábula se clasifica en las «historias de ingratitud» *(élumɛ yògo sɛlɛ́)* y se saca la conclusión de que no hay que devolver mal por bien. Mas pensándolo bien, uno se percata de lo aberrante que resulta la personalidad de los protagonistas y el papel que corresponde a cada cual. La explicación simbólica restablece los valores fundamentales: Amma tuvo razón de actuar como lo hizo ya que «el viaje» del vampiro a la «aldea mossi» [57] simboliza la subida del Zorro al cielo y el robo de las semillas. La muerte de la madre del vampiro debido a la sequía, traduce la desecación de la madre-placenta que quedó estéril tras el incesto, mientras que la curación de la «madre de Amma» [58] significa vida y fecundidad. La rebelión del vampiro no es la de una víctima sino la de un réprobo. Es el sentido que se le atribuye a su actitud desafiante: orinar con la cabeza hacia abajo, contra el cielo [59].

«palabra podrida» (o nasal), correspondiente a la placenta del Zorro y a la muerte, etc.

[57] Cuentan que en país mossi, hay muchos karités.

[58] Acerca de «la madre de Amma», ver *supra*, p. 463.

[59] Sin embargo, resulta curioso que el relato adopte dicha forma aberrante, como si se deseara realmente reprender a Amma y apiadarse del Zorro. Claro que en otros cuentos, la moral aparente coincide con la moral esotérica, como en «la sordo-muda», donde el público presencia con satisfacción el triunfo del bien sobre la picardía.

Aunque rápido, el análisis que acabamos de hacer, nos permite entrever la riqueza de interpretación contenida en los *élumɛ* desde el punto de vista de los dogon. Ahora debemos considerar de forma más objetiva el papel que desempeña dicha literatura en la sociedad; para ello nos valdremos del examen de las reglas e interdicciones que la rodean.

1. *Reglas referentes al tiempo*

Los cuentos y las adivinanzas han de narrarse obligatoriamente por la noche y tan solo puede iniciarse tras la puesta del sol. Se puede quebrantar la regla mediante la fórmula propiciatoria antes reseñada (p. 461).

En cuanto a las temporadas, los adultos son los que las observan, fundamentalmente; los niños son libres de contar cuando les apetezca, para entrenarse. En principio, las adivinanzas se cuentan en invierno, y los cuentos durante la sequía: «las adivinanzas son palabras de invierno, los cuentos palabras de sequía» *(élumɛ tà:nie iinɛ́ sɔ̀y, élumɛ sála náy báni: sɔ̀y)*.

2. *Reglas referentes al lugar*

Las reuniones nocturnas en donde uno se dedica a narrar, se desarrollan en un determinado lugar de cada barrio (una pequeña plaza redonda no lejos del *tógu nà)*. Los jóvenes que aún no se han casado (es decir, aquellos cuya mujer aún no vive con ellos) se reunen con las jovencitas y con los niños, incluso a veces con alguna que otra anciana, pero jamás con los hombres o las mujeres adultos. Aquel lugar es, asimismo, donde se desarrollan las «charlas» previas al matrimonio, en las que se gastan muchas bromas y *élumɛ*; por eso se le llama «lugar de la charla de la mujer» *(yà: tɔ̀gu tɔgí:)*. No se permite jamás que un extraño intervenga en dichas reuniones, salvo si su estancia es lo bastante larga como para que se le considere como alguien que forma parte de la aldea [60].

[60] Si se trata de un joven de una aldea vecina, que viene a buscar a su mujer para pasar la noche con ella, se callan delante de él puesto que le guardan rencor por quitarle una chica a la aldea.

Los jóvenes se cuentan adivinanzas y cuentos entre ellos, en su casa de reunión, y las jóvenes en la casa de la anciana en donde duermen. Las mujeres adultas enseñan la literatura oral a sus hijos dentro de la casa. Acunan a los más pequeños con sus historias y se las enseñan a las chiquillas mayores, al tiempo que las recetas de cocina. A veces asisten a las reuniones que da la anciana, pero jamás se dedican a contar fuera. Generalmente, se reunen en casa de una de ellas, cambiando de vivienda cada noche. Los hombres adultos cuentan en el *tógu ná* para instruir a los chicos y plantean adivinanzas en la selva cuando pasan la noche en ella cuando es época de cultivos; se encienden grandes hogares y se sientan a su alrededor para charlar.

3. *Reglas referentes a la propia declamación*

En las veladas donde se cuentan historias, ha de empezarse siempre por un intercambio de adivinanzas; los cuentos y las fábulas llegan luego.

El intercambio empieza por la fórmula fija [61]: *élumɛ* («¡adivinanza!») a la cual, aquel que desea jugar responde *matɛ*, especie de interjeción cuyo sentido resulta difícil de definir, ya que debe tratarse de palabras deformadas. He aquí una interesante interpretación que nos fue facilitada: *(sɔ̀:) matɛ̀*, «que mi (palabra) crezca» (como una planta), es decir «que pueda contestar». Luego se plantean las adivinanzas muy rápidamente para intentar desorientar a la pareja, que ha de contestar también muy rápido. Cuando ya no sabe, dice «no se» *(ineũ)* y el primero contesta «Dame mi nariz» (es decir mi vida) *(kinu ma óbu);* la pareja contesta «coge tu nariz» *(kínu úo síe)*. Contestación: «que mi nariz permanezca aquí, en su sitio, conmigo» *(kínu ma mú-le dɔ̀ndõ ũ d'ãie)* y da la contestación a la adivinanza, luego prosigue con *¡élumɛ-matɛ̀*! Cuando la pareja confiesa su ignorancia por segunda vez, acontece el siguiente diálogo: Solicitante: «Da mi aldea» *(àna ma óbu)*. La pareja da el nombre de una aldea cualquiera, por ejemplo *ɔ̀gɔ dà síɛ*, «Coge Ogol da» Solicitante: «Que Ogol da se multiplique, que venga aquí a mi lado y se marche» *(ɔ̀gɔ dà: nánienu nánenu, mú-le 'ũ dɔ̀ jámu káne yà)*. Luego da la contestación.

[61] La necesidad de llamar la atención de los oyentes mediante una fórmula por lo general muy breve y formulada en tono imperativo, es practicamente universal; los asistentes han de contestar en el mismo tono para demostrar que están dispuestos a escuchar, o, por cuanto respecta a las adivinanzas, a contestar.

Siguen jugando, dando cada vez el nombre de otra aldea. Si la pareja desiste, se vuelve a empezar con otra, empezando el juego por «da mi vida». Cuando el solicitante ya no sabe más adivinanzas, se detiene y otro prosigue anunciando: «por lo tanto, las adivinanzas...» *(kóye élumɛ be)*. Cuando ya nadie sabe más adivinanzas, se dice: «las adivinanzas han contestado, se callan» *(élumɛ sà:kɛ́lɛm)* y se cuentan cuentos. Alguien anuncia *mú élumɛ tùri yɛ̀sõ, é vɔ̀y kɛ̀ɲe*, «tengo un *élumɛ*, oídme todos». Han de empalmarse cuentos y adivinanzas, sin interrupción; cuando uno termina el otro sigue. Por lo general, suelen contarse por series del mismo estilo, una da pie a otra que se le parece o tiene la misma moral.

Generalmente, son los niños los que empiezan a plantear las adivinanzas, que suponen la forma más fácil de la literatura oral, porque está condensada en una frase que salta a la vista. Luego, los más mayores cuentan historias, forma más difícil y que requiere más reflexión. La sesión ha de terminarse siempre como cada historia, por la fórmula *élumɛsà: kɛ̀lɛm*.

4. *Reglas sociales*

El intercambio de cuentos y adivinanzas no puede hacerse con cualquiera. Está terminantemente excluido de las siguientes categorías de parentesco: padre e hija (incluso cuando es pequeña); madre e hijo (tras la circuncisión de este último) [62]; hermano y hermana (en edad núbil); yerno y suegros; marido y hermana de su mujer; sobrino y tía paterna.

En cuanto a los abuelos, las reglas son las mismas que para los padres. Un hijo, delante de su padre o de su abuelo, evita las historias escabrosas (permitidas entre jovencitos y jovencitas). La prohibición entre madre e hijo es tan importante que un joven ha de marcharse de una reunión de «charla» en la que se halle una mujer de la edad de su madre. Por lo general, incluso en lo que respecta a las categorías de parentesco donde se autoriza dicho intercambio, siempre acontecerá en un sentido «descendiente» (ver. p. 445), es decir que el más joven no puede tomar la iniciativa de plantear una adivinanza al más mayor, o contarle una historia.

[62] «Una chica que conoce la vergüenza (es decir, sabe comportarse) no practica los *élumɛ* con su padre, y un hijo que conoce la vergüenza no lo hace con su madre» *(i:yà: dɔ̀gɔ ígu vo bà-le élumɛ èlumdɛ, áyni: dɔ̀gɔ ígu vo ná-le élumɛ èlumdɛ)*.

La suegra y la nuera pueden contarse historias entre ellas, en ausencia del marido, ya que «son un poco aliadas (*màŋu*) entre ellas». Una mujer puede hacerlo con la hermana y el hermano de su marido, un hombre con las mujeres de sus amigos y la mujer de su tío materno. No existe interdicción entre los hombres (salvo entre yerno y suegro), ni entre mujeres (incluso con el matiz antes reseñado) salvo entre suegra y nuera.

He aquí la justificación dada por los dogon acerca de dichas reglas. Por cuanto respecta al tiempo de declamación, dicen que la temporada de sequía es la estación del Zorro, aquella durante la cual se practica la adivinación para que conteste a las preguntas; en cambio las adivinanzas son «la adivinación de Nommo»; «explican las cosas que el Zorro guarda en su corazón y que son secretas; Nommo las declara y no está contento». Ahora bien, las adivinanzas se dicen por la noche: efectivamente, la adivinación se practica por la noche, porque se trata de hallar la respuesta a una pregunta oscura [63]. Además, la noche es el reino del Zorro [64]. Los *élumɛ* son «palabra de noche»; pronunciarlos durante el día equivale a «insultar a su padre», a insultar a Amma que hizo el día y la noche [65].

En las reuniones se empieza adrede por las adivinanzas y luego, tan solo aquellos que las conocen se dedican a narrar cuentos. Ya que la adivinanza evoca la creación del mundo por Amma: Ha «adivinado» las cosas, las hizo salir de la oscuridad [66]. Aquel que no adivina es como el Zorro que no supo «adivinar» la creación que quiso volver a componer por su cuenta. Por otro lado, comparan las adivinanzas con las palabras en formación, aún sin expresar y que supone un enigma para el oyente: «Las palabras que están en el corazón no se conocen, hay que expresarlas para que puedan entenderse». En cambio los cuentos son como la creación organizada, adulta, y como la palabra totalmente expresada y clara para el oyente [67]. «Ayudan al mundo a avanzar», es decir

[63] Los sueños, que tienen un sentido premonitorio y una forma enigmática, también ocurren de noche; los que se tiene durante el día no cuentan para los dogon.

[64] En cierto modo, el Zorro debe «escuchar» los *élumɛ* puesto que suponen una burla simbólica dirigida hacia él (ver nuestro artículo «Esotérisme et fabulation»).

[65] Acerca de la fórmula propiciatoria que permite contar durante el día, ver *supra*, p. 461.

[66] Por eso los niños son los que empiezan a contarse adivinanzas entre ellos. Los niños simbolizan el principio, el nacimiento del mundo; inauguran numerosos ritos importantes.

[67] Los cuentos son «claros» con respecto a las adivinanzas cuya forma es inmediatamente enigmática. Mas también hemos observado que los cuentos necesitan ser explícitos.

que favorecen la creación de nuevas aldeas el progreso de la cultura sobre la selva.

Esto se debe a que la literatura oral está relacionada con la fecundidad bajo todos sus conceptos y ante todo con el matrimonio. La «Palabra de noche», al igual que la «palabra del matrimonio», ayuda al amor, cual la broma y el enigma galante [68]. Por eso, los chicos y las chicas se reúnen para contarse historias, hacer adivinanzas y gastarse bromas durante los días anteriores al matrimonio. Por esta razón las mujeres adultas se congregan cada noche en una casa distinta para contarse cosas: es un modo de llevar la felicidad a todos los hogares de la aldea. Por eso mismo resulta tan terminantemente prohibido intercambiar *élumɛ* entre aquellas categorías de parentesco para las cuales equivaldría a un incesto.

El concepto de fecundidad y multiplicación vuelve a surgir en las fórmulas empleadas por los jugadores cuando el interrogado ignora la contestación de una adivinanza. Aquel que confiesa su ignorancia pierde un poco de su *ɲáma* a favor del que plantea la pregunta. «Da mi vida», significa «dame un poco de tu *ɲàma*.» «Helo aquí», contesta el otro y el ganador formula el siguiente deseo: «Que este *ɲàma* que acabo de ganar se quede conmigo, que lo conserve». Efectivamente, aquel que conoce muchas adivinanzas se siente fuerte y seguro de sí; todo el mundo se esfuerza por aprender algunas, pero otros las retienen con mayor facilidad [69].

«Dar una aldea» significa simbólicamente matrimonio con las mujeres de las demás aldeas y multiplicación de los nacimientos. De ahí el deseo: «Que tal aldea se multiplique...» El ganador se siente lleno de fuerza vital, «es capaz de multiplicarse hasta el punto de formar por sí solo una aldea».

Se hacen las adivinanzas con gran rapidez para despistar a la pareja e impedir que halle las respuestas, puesto que lo que se pretende es conseguir la mayor cantidad posible de *ɲàma*.

Por otro lado, el hecho de ir empalmando ininterrumpidamente adivinanzas y luego cuentos, representa el caminar del mundo, por eso no debe uno detenerse. Siempre ha de haber

[68] La cual, debido a su forma, está relacionada de antemano con la poesía. Ver *supra*, cap. 11.

[69] Al tiempo que el aumento de *nàma*, se produce un aumento de las «semillas» claviculares, de las cuales se aprovecha tanto la persona del ganador como su propio campo, en virtud de la «ósmosis» que se produce entre ambos. «Si se le plantea una adivinanza a alguien, y éste no sabe contestar el *ɲàma* de sus semillas se marcha al campo de aquel que planteó la adivinanza; su mijo será hermoso» (*ìne élumɛ éluma: tùri: júgɔlu dìnɛ vomo ɲàma élumɛnɛ-mɔnɛ yáye mìnɛ vomo-nɛ yày, yù: vomo ìdu biɛsɛ*).

alguien que hable, de ahí la importancia de poseer un gran repertorio y saber contar hasta el final. Detenerse en medio de un relato resulta nefasto tanto para el narrador como para la asistencia; otra persona ha de terminar el cuento interrumpido: Resulta necesario marcar el final del relato mediante la fórmula «la fábula ha contestado, se calla» para fijar el final de las palabras y permitir que otro narrador empiece su historia. No pronunciar la fórmula equivaldría a dejar las palabras en suspenso, «a no dejarlas bajar», lo cual siempre resulta lamentable.

La ayuda brindada por la literatura oral al caminar del mundo, se sitúa tanto sobre el plano humano como sobre el plano cósmico. Si favorece los casamientos y los nacimientos, contribuye asimismo, debido a la virtud de los cuatro elementos que contiene simbólicamente, al desarrollo de los seres y de las cosas pertenecientes a la misma categoría elemental [70]. Los *élumε* del agua, que corresponden a Nommo bajo su forma celeste (lluvia) y terrestre (estanques), incrementa los nacimientos de los peces, hacen brotar las plantas acuáticas, etc. Dan agua a las semillas y sangre al cuerpo. Los de la tierra ayudan al sol a producir las cosechas, las plantas, las hierbas para los rebaños, «el ave que come las semillas de las hierbas», favorecen el nacimiento de los hombres, del ganado, y la conservación de los minerales. Producen los huesos que corresponden al envoltorio *(yòlo)* de las semillas. Los del cielo contribuyen a la buena marcha de los astros y del universo; facilitan la respiración a los seres y la «nariz» (germen) de la semilla. Finalmente, los del fuego resultan propicios para las labores de la fragua, para la cocina, las máscaras y desde una perspectiva cósmica, para la influencia del sol sobre la tierra. Facilitan el «aceite de la sangre» y la semilla varón, así como el aceite que se halla dentro de la semilla. «Todo lo que es bueno requiere la ayuda de los *élumε*».

Volvemos a tropezarnos una vez más con esa gran osmosis universal según la cual los elementos se compenetran en un ciclo constante. En esta ocasión, ponen claramente de manifiesto el papel en cierto modo catalizador de la palabra.

Podemos plantear las oposiciones fundamentales, que surgen a través de las reglas de la literatura oral en el siguiente cuadro, regido por la oposición noche/día:

[70] Acerca de la clasificación de los *élumε* con respecto a los cuatro elementos, ver *supra*, p. 512.

noche	día
permiso para contar	prohibición de contar
matrimonio	incesto
dentro	fuera
casa	plaza pública
aldea	selva
mujeres	hombres
aldeanos	extranjeros

Otro cuadro, regido por la oposición habida en la literatura oral entre cuentos y adivinanzas, nos da:

adivinanzas	cuentos
creación en vías de ejecución	creación acabada
nacimiento	crecimiento
niños	personas mayores
palabra sin expresar	palabra expresada
enseñanza	conocimiento
oscuridad	claridad

Finalmente, la oposición habida entre invierno y temporada seca, con respecto a la adivinación (enigmas) y a la palabra clara (cuentos) se convierte en:

invierno	época seca
adivinanzas	cuentos
ausencia de adivinación	adivinación por el Zorro
reino de Nommo	reino de Zorro

II. LA POESIA

LOS GENEROS POETICOS

Ya habíamos observado cierta inquietud poética en la forma de los refranes o adivinanzas, que obedece a consideraciones de sonoridad, ritmo e imágenes. Ya nos habíamos percatado anteriormente de semejante característica pues constaba de forma harto palpable en los textos que no suelen clasificarse dentro de las categorías literarias: las oraciones.

La forma estilística alcanza su máxima perfección en los estilos que examinaremos a continuación y que constituyen lo que podríamos llamar la «poesía» dogon, aun cuando no exista en dicha lengua un término exacto para nombrarla. Se trata de los cantos *(nì)*: y de los lemas *(tígè)*.

Los cantos acompañan todos los acontecimientos de la vida: casamientos, fiestas, funerales, trabajos, juegos infantiles... De carácter religioso o profano, presentan gran variedad y poseen cierta posibilidad de renovación [71], incluso puede que más que todos los demás «estilos» literarios dogon. Poseen las mismas características formales que los lemas.

El *tígɛ́* [72] se añade a los nombres para acabar de definir a un individuo, mas se refiere a un aspecto tan particular de la persona que nos reservamos su estudio, aunque, evidentemente posee un aspecto social, ya que tan solo podría explicarse si se analizan los efectos particulares de la palabra poética sobre el individuo.

Los lemas de los dogon fueron objeto de un estudio ya remoto (1941) y detallado, por parte de S. de Ganay, que supo analizar acertadamente el mecanismo de la institución y los efectos del pregón del lema sobre la persona del interesado. Sin embargo, dicho autor se abstuvo de estudiar su forma y su estilo. Por lo tanto, daremos aquí un resumen de los principales puntos de su observación, enfocando sobre todo nuestro análisis hacia la expresión estilística.

Un mismo individuo posee varios lemas que lo sitúan a distintos niveles sociales: pertenencia racial, tribal, territorial, oficio o función; mas posee asimismo un lema individual, heredado generalmente el difunto que le sirve de *naní:*. Existen lemas que se aplican asimismo a los lugares geográficos, a las potencias sobrenaturales, a determinados objetos, a los animales y a las plantas.

La extensión de todos estos lemas es variable. Se reducen a menudo a unas cuantas palabras, o a una frase sencilla, mas también pueden constituir textos poéticos muy extensos, los cuales, en determinados usos religiosos resultan a veces difíciles de distinguir de las oraciones. A menudo, tan solo se mencionan las primeras palabras de un dilatado lema, lo cual supone entonces un saludo particularmente honorífico. Por lo general, se saluda a los individuos mediante su lema con ocasión de acciones colectivas: siega o trilla del fonio, cultivo colectivo de los jóvenes para el suegro de uno de sus compañeros, luchas rituales durante los funerales, etc.

Ante todo, el lema tiene por efecto unir el individuo al grupo mediante la evocación de un pasado glorioso (S. de Ganay, p. 147); lo clasifican en los distintos niveles de la sociedad, incluso la pertenencia a un grupo técnico o religioso (p. 172). El contenido del

[71] Ver *infra*, p. 548.
[72] Palabra ciertamente antigua, cuya etimología resulta difícil de hallar. Dio lugar a un derivado, *tígɛrɛ*, «recitar el lema».

lema no parece tener importancia, ya que no solo evoca a menudo hechos relevantes, sino que también, y con frecuencia, aluden a hechos poco boyantes (p. 178). Recuerda los *ɲàma* colectivos que sirvieron para formar el del individuo y su carácter apremiante procede de su exaltación (p. 179). Esto se debe a que el lema provoca un verdadero «choc de retroceso» (p. 180) que obliga al interesado a corresponder mediante una buena acción o un regalo para devolver el *ɲàma* que recibió (p. 158). Supone una manifestación de cortesía que integra al individuo en el pasado de la sociedad mas también una invitación al dinamismo: «Se emplaza al interpelado para que se vuelva hacia el porvenir. Los lemas son apelaciones en el estricto sentido de la palabra: llaman al interesado para que siga existiendo, para que persevere en su estado y le conceden, por lo menos momentaneamente, la fuerza para cumplirlo (p. 180). Lo mismo ocurre con los *tíge* de las potencias sobrenaturales que se les dirige en las oraciones: «Manejan las cláusulas de una especie de contrato constituido por ambas partes, contrato que, por parte de los hombres, se manifiesta por un sinfín de obligaciones cuya red atrapa al individuo y que, por cuanto respecta a lo sobrenatural, obligan a las potencias a mostrarse generosas» (p. 185).

A raíz de estas observaciones, deducimos que los lemas atribuidos a un individuo están relacionados con su *nàma*, y especialmente con la parte de *ɲàma* que, por mediación de su *naní:* heredó de los antepasados del grupo y que lo vincula a la historia, mejor dicho a la «epopeya» de dicho grupo. Este hecho nos resultará más patente si comparamos los lemas con los nombres individuales que de por sí suponen un vínculo a distintos niveles sociales y contribuyen a definir a la persona, tal y como lo hemos indicado.

En tanto los nombres vinculan al individuo a grupos relativamente reducidos, los lemas los vinculan a grupos cada vez más extensos convirtiéndose a veces en verdaderos nombres colectivos [73]. Incluso el lema personal, que suele heredarse, caracteriza al individuo cual el eslabón de una cadena de miembros de grupo que se distinguieron durante su historia. Efectivamente, parece ser que al principio, se le otorgaba el lema individual a un nombre a raíz de una ocasión excepcional, sobre todo cuando se iba a la

[73] Así pues, numerosos dogon, utilizan el lema del pueblo dogon *(jímto*, «nube profunda») como apellido (en forma Gindo) (S. de Ganay, p. 8 y ss.). El nombre *dolo*, «cansancio», que todos los habitantes de Sanga llevan, es un lema.

guerra [74]. Las mujeres, que no desempeñan papel «histórico» alguno, puesto que no hacen la guerra, no poseen lema individual [75]. Por lo tanto, es la «parte épica» de la personalidad la que se exalta al proclamar el lema. Mas en la creación de semejante exaltación, la noción de forma poética es tan importante que a veces parecen prescindir totalmente del contenido.

Las nociones de orden estético ya formaban parte de la selección de los nombres: empleo de dialectos con sonidos «hembras», por consiguiente armoniosos para que el nombre resulte «bonito». Además, su forma concisa, al expresar a menudo y de forma abreviada todo un contexto psicológico y social, puede contribuir a darles un valor poético. Mas semejante carácter se torna esencial por cuanto respecta a la forma de los lemas y de los cantos.

A tal efecto, consultaremos de nuevo los procedimientos estilísticos que esbozamos para las oraciones.

1. *Selección de las palabras*

Esta selección se refiere ante todo al dialecto. De hecho, la mayoría de los cantos tradicionales y de los lemas son en *jámsay* [76], constando, además, de numerosas formas arcaicas. Sin embargo el dialecto local conlleva a menudo los lemas individuales. A veces coexisten ambas formas; la antigua forma la conocen los más sabios y la forma corriente los demás [77].

Ejemplos de lemas antiguos en *jámsay* arcaico:

jímto, «nube profunda», lema del pueblo dogon (Ganay, p. 8 y sig.); *j'ō,* «cavar», *moro pùdu,* «mover el clavo», lemas de los fundadores de tribus (p. 14); *yù: pílu tégetége konum mene dunombo,* «para el mijo muy blanco, el hombre enfadado intenta reconciliarse» (p. 160), etc.

Lemas en lengua corriente:

yà: gurɔ́y, kú: pùlɔ s'āy, íru gará máŋa, gíre yági tóro, kɛ̀nɛ pùlɔ tágu, d'ōy nùmɔ dìgɛ, «joven con trenzas de peule, con los pechos

[74] Véase Ganay, p. 44. Todavía hoy en día, el joven recibe la revelación del lema *(Id. Ibid.)* cuando participa por vez primera en las luchas rituales que se originan con ocasión de los funerales de los hombres.

[75] Ganay, p. 45. Las mujeres poseen un lema colectivo, «mouvette corta (a fuerza de utilizarse)» que exalta el trabajo del ama de casa.

[76] Acerca de las razones por las cuales consideran que el *jámsay* es una lengua más poética, ver *supra,* p. 388. Asimismo, las oraciones se hacen a menudo en *jámsay.* Numerosos cantos son en *tómbo sɔ̀:.*

[77] S. de Ganay hace pocas veces diferencias entre los dialectos. Citamos sus ejemplos modificando a veces la transcripción.

cual bola de añil, con ojos como la estrella de la mañana, con el vientre chato como una sandalia peule, con caderas que pueden rodearse con la mano [78].»

Independientemente del dialecto, la búsqueda se orienta asimismo hacia las palabras, seleccionadas debido a su particular expresividad. Así pues, el célebre cazador ciego Ogotemmeli tenía por lema *vídɛ kar'ā jáŋa,* «capeador de fuerza inquebrantable», compuesto por tres palabras expresivas: *vídɛ* significa «hacer un gesto brusco para apartar algo, agitar el brazo o un objeto haciendo un movimiento de vaivén» [79], *kar'ā* tiene el sentido de «bien prieto, bien atado, bien lleno» y *jáŋa* es el nombre de una madera muy dura, símbolo de fuerza invencible. El conjunto de las tres palabras evoca a un hombre fuerte y respetado, a quien le basta hacer un solo gesto para apartar a los inoportunos que se encuentra en su camino [80].

Los nombres de lugares o de antepasados legendarios contribuyen, como se viene observando a menudo en la poesía oral, a brindarle al lema un encanto particular para los oyentes. Por ejemplo, la relación de los lugares «donde el muerto cultivó y caminó durante su vida» (Ganay, p. 77), que forma el grueso de un texto narrado varias veces con ocasión de los funerales y que estudiaremos a continuación.

Mas no se trata únicamente de seleccionar palabras expresivas de por sí. Su disposición implica asimismo una determinada búsqueda.

2. *Disposición de las palabras*

Entre los procedimientos de estilo habidos en los lemas, uno de los más sencillos es la repetición de las mismas palabras o de las mismas fórmulas. Por ejemplo, en el *tígɛ̂* de las localidades de Sanga que acabamos de reseñar, a veces advertimos diez veces la expresión *tɛ́bu sùge,* «el buitre baja» (que S. de Ganay traduce por «donde se posa el ave que planea» apuntado que la traducción

[78] La versión dada por S. de Ganay (p. 46) está en dialecto de Sanga; la nuestra, ligeramente distinta, procede de Pègué, aldea sita al pie del acantilado y cuyo dialecto pertenece al mismo grupo.

[79] Por ejemplo: agitar un mata-moscas; *kú:vídɛ* significa «menear la cabeza» para echarse los pelos hacia atrás, tal y como lo hacen los jóvenes elegantes del sur de la meseta; *kɛ́lɛ vídɛ,* «golpear (el suelo con) la máscara *kànaga*», etc.

[80] A menudo oímos hablar a los dogon de Ogotemmeli, llamándolo *vídɛ*; por lo tanto se trata efectivamente de un sustituto glorioso del nombre.

«posa/rapaz» plasmaría mejor concisión de la imagen). Se trata pues de lo que nos atreveríamos a llamar «un epíteto homérico» destinado a evocar un lugar rocoso y chato, y que supone de por sí un lema de la localidad. Estas palabras, al repetirse cual un refrán irregular (se halla cuatro veces seguidas en un sitio, mientras que en otras partes está más espaciado) evocan para los habitantes de Sanga, toda la solicitud y la austeridad de sus mesetas rocosas. El contraste resulta aún más patente con la evocación final de «Dolo, verde durante la sequía, verde durante la época de lluvias, doble riqueza hallada por sus antepasados».

Además de dicho refrán principal, nos encontramos dos veces con la expresión *dὲgɛ bɔ́gum*, «donde ladran los cinocéfalos».

La composición de dicho *tígɛ* es muy hábil y merecería un estudio detallado. Podría contarse, por ejemplo, los empleos de las palabras *bɔ̀nɔ* «agujero» (aquí, «pequeño valle»); *yàlu*, «lugar», *kɔ̀lɔ*, «fondo» bajo las distintas formas reseñadas a continuación: *yálu-gɔ, yàlu-gɔ-ba, bɔ̀nɔ-gɔ-ba, kɔ̀lɔ-ba, kɔ̀lɔ-gɔ-ba*, etc., es decir, sea sencillamente combinados con el demostrativo anafórico *-gɔ*, sea con la sílaba de refuerzo *-ba*, sea con ambos. El tal *-ba*, que carece de sentido y lo más probable es que se utilice por necesidades rítmicas, nos recuerda el *-boy* que remata todos los versículos de la lengua secreta, pero presenta menos constancia. En el repetido *tíge* de las localidades, lo hallamos asimismo en las fórmulas: *gúlum-ba* «cavados», *pὲgɛdɛ-gɔ-ba*, «montón de rocas», *soj'ō-gɔ-ba*, «arenoso», y también en las fórmulas-refranes *dὲgɛ bɔ́gum-ba* y *tébu sùgum-ba*. Se trata pues de un procedimiento netamente estilístico, pudiendo actuar el orador con más o menos dominio a partir de determinado número de fórmulas tipo. De ahí que el texto adquiera una fuerza y un ritmo sorprendentes[81]. Podemos comprobarlo leyendo el principio del siguiente texto que reseñamos amparándonos en S. de Ganay, modificando un tanto la traducción y la transcripción. Para que resalten las fórmulas rítmicas, constituidas por sintagmas, las separamos mediante el signo /.

dène yábay/ dène yàbay/ dène yábay //
yagó: yoá: / yagó: gó:lu //
ílem bɔ̀nɔgɔba / sámay yálugɔ/ sàmtigu kɔ̀lɔgɔba//
yánay yálugɔ / kélijɔmɔ kɔ̀lɔba / kélejeme yálugɔ//
éndune tébu sùge / noŋómbolu kɔ̀lɔba //
dága kɔ̀lɔba / í dὲgɛ bɔ́gum kɔ̀lɔba / bàra bɔ̀nɔgɔba //---

[81] Se procede prácticamente del mismo modo en ciertas oraciones, cuyas frases acaban invariablemente en *va*, «el ha dicho», que supone asimismo, una especie de refrán, de «puntuación».

«¡Cojan la noche (es decir, el saludo de la noche), cojan la noche, cojan la noche!
(Difunto) entrado por doquier, ¡por doquier expulsado!
En el pequeño valle de Ilem, en el lugar llamado Samay, en el fondo de Samtigou,
En el lugar llamado Yanay, en el fondo de Kélidyomo, en el lugar llamado Kélédyèmé.
En Endouné, donde baja el buitre, en el fondo de Nongombolou,
En el fondo de Daga, en el fondo de I donde ladran los cinocéfalos, en el pequeño valle de Bara...»

Podíamos haber estudiado los susodichos ejemplos basándonos en un procedimiento estilístico muy apreciado por los dogon; consistente en relacionar las palabras con las sonoridades parecidas (asonancia y aliteración). Por ejemplo, dicho procedimiento resulta notable en paralelismos tales como: *bɔ̀nɔgɔba/kɔ̀lɔgɔba, sámay/sámtigu, kélijɔmɔ/kélejeme*. Ciertos lemas, muy breves, tan sólo constan de una sola comparación de ese estilo, que constituye uno de esos «juegos de palabras» tan queridos por los dogon: *miɲu mɔ̀ɲu*, «karité malo» (S. de Ganay, p. 49), *sáma sὲmɛ*, «apremio de los Saman» (p. 50). Lo mismo sucede con *bènje ankɔ́mbo, kɔ́mbo yo kɔ́mbo*, «sacerdote del *bínu* Ankombo, ¡guerra, guerra!», donde se maneja la palabra *kɔ́mbo*, «guerra» y el nombre del sacerdote correspondiente.

Otro rasgo de estilo muy significativo dentro de la poesía, es la concisión de las fórmulas que permite condensar en dos o tres palabras una imagen palpable. Dicho procedimiento exige gran habilidad en el empleo gramatical y un refinado conocimiento de los recursos expresivos de la lengua. Consideraremos el *tigɛ́* de los antepasados (Ganay, p. 84) bajo dicho punto de vista:

vɔ̀lɔ kíbō-gɔ, ága ná yábay
tèy pèɲō-gɔ, ága ná yabay
tába tɔ́lō-gɔ, ága ná yábay
níɲu ta:nu pèɲo-go, ága ná yábay
yàm kɔrɔ́ yὲnu gɛ́:lño-gɔ, ága ná yábay.

«(O ustedes) desbrozadores de *vɔ̀lɔ*, cojan el saludo de la mañana.
Equilibradores de grados, cojan el saludo de la mañana.
Pioneros de las mesetas rocosas, cojan el saludo de la mañana.
Equilibradores de las tres (piedras) del hogar, cojan el saludo de la mañana.
Mujeres portadoras de los calabacinos con mango largo, cojan el saludo de la mañana.»

Todas las expresiones que describen el trabajo de los antepasados fundadores están construidas sobre el mismo modelo: un sustantivo determinante y un determinado formado por un complemento verbal en plural acompañado del anafórico-relativo-gɔ. En los dos últimos versos, el determinante consta de dos palabras, pero muy elípticas: *níŋu tà:nu,* «los tres del hogar» y *kɔrɔ́ yɛ́nu,* refiriéndose a las cucharas-calabacinos de mango largo que las mujeres utilizan para preparar la cerveza; la palabra *yàm,* «mujeres» es necesaria, puesto que las anteriores invocaciones van dirigidas a los antepasados varones. Formaron todas estas expresiones con gran ahorro de medios: *vɔ̀lɔ kíbō-gɔ,* «aquéllos que cortaron el *vɔ̀lɔ*», evoca todo el trabajo de desbrozamiento, sobre todo el de las plantas con espinas, tan difíciles de cortar [82]; *tèi pèŋo-gɔ,* «los que equilibraron los peldaños», cualquier trabajo referente al acondicionamiento de las vías de acceso. Observemos que vuelven a utilizar el mismo verbo *pène,* «poner en equilibrio», para las piedras del hogar: los titanes que movieron las montañas también eran civilizadores. En cuanto a *tába tɔ́lō-gɔ,* hay que sustituir la idea de construir, ya que la expresión significa «los que iniciaron la meseta rocosa» [83]. El conjunto arroja cinco «versos», todos ellos compuestos de forma absolutamente paralela y terminados cual una letanía, por la consabida fórmula de saludo.

El análisis pondría de manifiesto procedimientos de construcción exactamente iguales en los cantos (por ejemplo, los cantos de las jovencitas antes reseñados, p. 373).

3. *Ritmo*

La importancia del ritmo resulta considerable. Todos los procedimientos que acabamos de examinar: repetición, refranes, «rima», asonancia, aliteración, paralelismo, contribuyen a infundir a semejante poesía su ritmo vigoroso, acentuado por la declamación oral que pone de relieve las sílabas tónicas [84].

---

[82] Se trata de un espinoso de la familia de las *Acacias.*

[83] No estamos conformes con la traducción de S. de Ganay, *tába* se refiere a una roca grande y chata, y no a piedras que sirven para construir casas.

[84] Y posiblemente tonales. Aun queda por hacer el estudio de las fórmulas rítmicas en relación con las tonalidades. (ver IV, II).

4. *Imágenes*

Tanto los lemas, los cantos como las oraciones, recurren constantemente a la imagen. Existen en forma de comparación, cuyos términos se expresan al igual que en el lema de la joven (p. 528): *íru gará máŋa,* «pecho bola de añil», *gíre yági tóro,* «ojo estrella de la mañana». En semejante caso, la expresión se torna poética merced a la supresión de las palabras-herramientas gramaticales; en el estilo corriente se diría *íru vomo gará máŋa-gin vɔ,* «su pecho es como una bola de añil». Mas la comparación puede convertirse en metáfora; entonces se produce una asimilación completa entre ambos términos; tal como aquel canto funerario en honor de una mujer: «No hacía ningún mal. ¿Por qué dispararon una flecha a la cigüeña? [85]. No engañaba a nadie, no hacía ningún mal. ¿Por qué dispararon una flecha al ave cigüeña?» *(lɛ̀gɛ sɩ̀lɛ, sá:mà:ni kɩ̀ū-le tày ma; pùrɔlu lɛ̀gɛru, sá: màɲum kɛ́ū-le tày ma).* La cigüeña es un ave benéfica, que no come el mijo y destruye los insectos dañinos; se presenta a la difunta cual un ave inocente, matada por una flecha (la muerte); la responsabilidad del fallecimiento recae sobre el marido y su familia, tal y como aparece en los demás cantos de esta serie [86]. Esta imagen intenta reflejar el sentimiento de injusticia que se siente ante la muerte de algún pariente.

5. *Carácter enigmático*

Resulta totalmente distinto el efecto causado por un lema como *jímto,* «nube profunda», que va dirigido al conjunto del pueblo dogon, o como *kaláy pomo j'ō pùdu,* «por el agujero de un bambou Dyon empujado», que se aplica a los miembros de la tribu dyon. Cierto es que su poesía procede de una imagen, pero también del plano de fondo mitológico que evoca: por cuanto respecta a la primera, la bajada del primer herrero coincidiendo con la llegada de la lluvia y el invento de la cultura por los hombres; en cuanto a la segunda, el caminar subterráneo del antepasado «cavador» y su salida por el tallo de un bambú. Para poder comprender y apreciar semejantes fórmulas, se necesita

---

[85] Este canto forma parte de una serie de doce que cantan casi en voz baja las ancianas parientas de una difunta, durante sus funerales. Fueron publicadas en el disco «Escenas de la vida de los dogon».

[86] Por ejemplo: «La piedra que calzaba esa pared, dice usted que se cayó. Usted fue quien empujó esa pared», o bien «¿Quién arrancó o cogió la habichuela de la roca? Aquel que ni sembró ni cultivó».

conocer todo un contexto. Así pues, alcanzamos la poesía realmente esotérica; tal como el *tigɛ* que describe el viaje del alma después de la muerte, por un camino sembrado de obstáculos y peligroso (Ganay, p. 73)[87].

Tan solo podemos citar aquí los últimos «versos» de ese extenso texto:

«... Si la escalera de cobre es la mejor, que Amma te la baje.
Si la escalera de plata es la mejor, que Amma te la baje.
Si la escalera de hierro es la mejor, que Amma te la baje. Que Amma te de un lecho fresco.»

Ciertamente, tales textos poseen un valor iniciador. Sin embargo, conllevan una belleza poética intrínseca, sensible incluso para un lector occidental ajeno a la cultura dogon. Mas, tan solo adquieren todo su significado cuando se conoce el texto y tras explicar las alusiones simbólicas que conllevan[88].

Por lo tanto, volvemos a encontrarnos con «la palabra en el nido», el enigma, que se nos presenta aquí bajo su aspecto más noble y misterioso: la poesía religiosa e iniciadora.

LA DECLAMACION POETICA; EL GRIOT

Las cualidades del buen relato en prosa antes reseñadas («llegar hasta el final, sin equivocarse una sola vez y con palabra bien clara») resultan necesarias pero no suficientes para la declamación poética que es una verdadera declamación. Su palabra es distinta a la palabra ordinaria y se asemeja al canto. Según los dogon, su rapidez se debe al «aceite que contienen las palabras y que corre sin cesar. Dicho aceite no se seca como el agua: si se vierte aceite en el suelo, se seguirá viendo las huellas al día siguiente, en cambio el agua se habrá secado». Por consiguiente, dicha imagen expresa la persistencia de la palabra poética, que impresiona aún más el espíritu del oyente. Esquemáticamente, podemos dibujar el «camino» de dicha palabra en forma de línea recta en medio de

[87] De hecho, citan dicho lema cual «oración funeraria» en Dieterlen: *Les Ames*, p. 100. Sabemos que resulta a menudo difícil distinguir ambos géneros y que citan a menudo en las oraciones fragmentos de lemas.

[88] De hecho, todos los asistentes no comprenden por igual semejantes alusiones. Para los oyentes no iniciados, poseen un encanto suplementario, el del ministerio sagrado.

una línea de espiguillas regular (ver dib. A y D, p. 77); ya que «si se vierte aceite y agua, conjuntamente, el aceite corre directamente hacia el centro y el agua se aparta por los lados». Semejante representación es la misma que la del canto[89].

La declamación ha de hacerse de una vez, sin interrupción: no hay nada más desagradable para el oyente como un recitador vacilante[90]. Las palabras han de «correr como el agua», o mejor dicho, como el aceite. Dicen que esa forma de declamar sin pararse, es una reproducción de la rapidez con que Amma creó el mundo, sin tomarse un descanso antes de haber terminado[91].

Evidentemente, en el estilo oral las cualidades que el narrador confiere al «texto» son tan importantes como el propio contenido del referido texto. Por eso, la personalidad del sujeto parlante desempeña un gran papel cuando los asistentes han de emitir su juicio.

Tanto las oraciones como los lemas forman parte del conocimiento religioso y, por lo general, su declamación está reservada para los ancianos, los iniciados y los dignatarios. En cierto modo, se trata de un conocimiento[92] funcional. Sin embargo, algunos individuos demuestran tener dotes particulares y se aprecian como tales[93].

Pero cualquier dogon, por más dotado que esté para declamar lemas, siempre reconocerá la superioridad del especialista, cuyo oficio es la «palabra»: el griot.

Este personaje, a la vez tradicionalista, genealogista, poeta y músico ambulante, resulta harto conocido en las sociedades de Africa occidental[94]. Recorre las aldeas con su instrumento (tambor o pandereta, a veces los dos), y asiste a todas las bodas, a

[89] Por lo que respecta al canto, simboliza la asociación del aceite y del agua, de la melodía y del ritmo (ver IV, cap II).

[90] Recordamos que, según Leiris, los textos en lengua secreta conllevan frases cortas, cada cual correspondiendo a una sola emisión respiratoria.

[91] Amma actuó cual un «buen trabajador que no ha de rezagarse», «descansó» el quinto día, que para los dogon, corresponde al *dámbay*, «día prohibido en el que no se cultiva (es la víspera del mercado).

[92] Hablamos aquí de la declamación ritual de los dilatados lemas y oraciones, en las ceremonias colectivas, y de declamaciones individuales.

[93] No existe entre los dogon narrador profesional análogo al que suele haber en las sociedades vecinas (para los bambara, ver Zahan: *La Dialectique du verbe...*, p. 99-101). Ciertos individuos tienen fama por el arte que tienen para contar las cosas y la amplitud de su repertorio.

[94] Acerca de las distintas clases de griots bambara, ver Zahan: *La Dialectique du verbe...*, cap. V. Sobre el personaje del cantante ambulante en general, que existe en numerosas civilizaciones, podremos remitirnos a la obra de Lord *(The Singer of tales)*.

todas las fiestas, a todas las reuniones de cierta relevancia. También toca en las plazas públicas apiñando a la muchedumbre a su alrededor mediante algún que otro redoble de tambor imperativo. Posee un amplio repertorio: genealogías de las grandes familias, piezas antiguas alabando a héroes de antaño, elogios improvisados en honor de los personajes que le están escuchando. A veces tan solo toca, otras «recita» acompañándose, a veces canta o bien su mujer canta y él la acompaña. Recibe dinero (la importancia de la suma varía según la calidad de sus «elogios» y la riqueza del interesado), ropa, comida. «El griot se pasea a caballo[95] por el país, dando su *tigɛ̀* a las gentes, recibiendo regalos a cambio. Al agradecer los regalos, declara: «Que Amma te ayude, que por ti haga bajar la lluvia de sal, que aumente el mijo maduro por ti» *(áma úy bára, ána dì: nɛ́ũ u-de sùŋono, yù: ilɛ̀ uo-nɛ bàra).*

El griot vive tradicionalmente de lo que produce su «palabra» y no practica otro oficio; es un hombre de casta. Hoy en día, al escasear cada vez más las fiestas y las invitaciones, el griot ya no gana lo suficiente con sólo practicar un arte y se ve obligado a dedicarse a otro oficio; pero esto suele ser todavía poco corriente[96].

Como todos los hombres de casta, el griot es un personaje ambivalente, respetado y admirado a la vez, temido y criticado. Analizaremos el aspecto particular que asume dentro de la sociedad dogon[97].

Por cuanto respecta a la persona, el griot dogon *(gɔgɔ̀:nɛ)*[98] posee, un determinado estatuto que lo distingue de los demás labriegos dogon. Aun cuando vive de sus «palabras» se alimenta de cereales que obtiene de los labradores a cambio. Por lo tanto, y al igual que los demás dogon, tiene «semillas» simbólicas en las clavículas. Al examinar la lista de dichas semillas retendremos

[95] El griot dogon, posee siempre un caballo. Recibe uno del Hogon en agradecimiento por las palabras benéficas que pronuncia en el momento de su entronización. Los dogon hacen un juego de palabras entre *s'õ*, «caballo» y *s'õ* «temblar» (como el sacerdote durante sus crisis): «durante la crisis el sacerdote corre sin cansarse; desean al griot que haga lo mismo durante sus peregrinaciones.»

[96] En Sansandigné, conocimos a un griot bambara que era al mismo tiempo comerciante. Ciertos griots dogon se convirtieron en labradores, lo cual va totalmente en contra de la tradición.

[97] No viene a cuento hablar aquí del papel mítico del griot, que es considerable (ver Griaule y Dieterlen: *Le Renard pâle).* Recordemos únicamente que al tener sed los hombres del arca, éste empezó a su pandereta y provocó la primera lluvia. Su papel está relacionado con la revelación de la palabra que fue transmitida a los hombres merced a sus ritmos.

[98] Esta palabra es el complemento del verbo *gɔ̀:*, «bailar». Los dogon explican dicha etimología diciendo que el griot baila en el mismo lugar, tocando el tambor.

sobre todo que posee sésamo y cacahuete, dicho sea de otra manera, las dos principales plantas oleaginosas comestibles de la región. Este hecho se debe a la importancia del elemento «aceite» en la composición de su palabra.

Dichas semillas, al igual que las de los demás individuos, se sumergen en el agua de las clavículas y contienen palabras. Mas, a diferencia de la gente ordinaria, cuyas palabras se hallan en el germen *(kínu,* lit. «nariz») de las semillas, las del griot se encuentran en eso que llaman «la grasa del mijo» *(yù:sì:),* es decir la parte interior blanca, ligeramente oleaginosa de la semilla. Por lo tanto, su palabra está más «alimentada» que la de los demás hombres.

El griot posee ocho «voces», es decir ocho modalidades específicas de la palabra[99]; todas estas ocho voces están relacionadas con la dicción poética y el arte de la palabra.

1.º *sɔ̀: ɛ́:lu,* la «palabra dulce»; la de los lemas y las adulaciones;

2.º *sɔ̀: mɔ̀ɲu,* la «palabra mala», cuando no está satisfecho de cuanto ha recibido, se dedica a proclamar por doquier la avaricia del donante, y su palabra se torna entonces tan punzante como suave pudo serlo antes;

3.º *sɔ̀: tólo,* la «palabra que sube»; cuando está declamando, sube el tono de voz y grita cada vez más fuerte;

4.º *sɔ̀: dúnu,* la «colocación de la palabra»; tras acabar las alabanzas y recibir un regalo, baja la voz para dar las gracias; es el fin del discurso;

5.º *sɔ̀: kìlɛ,* la «palabra clara»; cuando recurre a la generosidad del público;

6.º *sɔ̀: mìnu,* la «palabra susurrada»; cuando ha declamado muy fuerte y durante largo rato, se vuelve ronco y ha de hablar en voz baja para descansar;

7.º *sɔ̀: bó:nu,* la «palabra de la llamada»; esta palabra se aplica al pregonero público *(bó:nu kùnɔnɛ,* «el que coloca la llamada»), hombre dotado de una buena voz, que se encarga de anunciar desde lo alto de una terraza, los acontecimientos de la aldea[100]; «El griot es como un pregonero público; su voz reúne a la población».

[99] Lo cual no significa que no posea las demás; mas estas ocho le pertenecen por antonomasia.

[100] Por ejemplo la noticia de un fallecimiento en otra aldea; solicita voluntarios para ir a buscar el cuerpo. O bien si se extravía un borrego pregunta quien lo encontró, etc.

8.º *sɔ̀: tà: nie,* la «palabra sorprendente»; habla a menudo a base de enigmas como lo requiere el lenguaje poético [101].

La afición de los dogon por la clasificación mediante categorías y la metafísica de los números, justifica el hecho de que se le atribuya al griot ocho «palabras» especiales correspondientes a las ocho «semillas» claviculares y que constituyen en definitiva, su «alimento» simbólico. Mas semejante enumeración corresponde a un intento por analizar el «estilo oral» del griot.

De hecho, cuando llega a una aldea, empieza a llamar a la muchedumbre tocando un ritmo especial y declamando en voz muy alta. Luego inicia las genealogías, los lemas y los elogios tradicionales, «felicitando» a todas las generaciones paternas y maternas. El tema clásico de dichos elogios es el siguiente: «Sus padres y abuelos eran ricos, colmaron de regalos a aquellos que no cultivan el mijo, ustedes mismos tampoco podrán mostrarse menos generosos». Hablar cada vez más alto para luego ir menguando, es propio de su forma de declamar, así como una elocución rápida e ininterrumpida. Los oyentes, seducidos, se preguntan «¿cómo hacen para poder hablar así?» Su corazón late y se «columpia» cada vez con mayor ímpetu; esa emoción es la que les obliga a hacerle un regalo al griot. El placer que sienten se ve mezclado con cierto temor, ya que esa «buena palabra» que los colma de elogios puede que se convierta en «mala palabra» denigrante si piensa que el regalo es insuficiente.

Estas sucesivas «subidas» y «bajadas», el hecho de compaginar las partes muy altas con las que se declaman en voz baja, asemejan la «palabra» del griot al canto, reproduciendo así las dos partes complementarias, *tɔ̀lɔ* y *nà* [102]. Dicen que el griot «posee una palabra como un canto» (*sɔ̀: ní:-gin).* Sin embargo, no resulta completa la identidad; «la diferencia entre el canto y la palabra del griot radica en que esta no posee articulaciones *(digu),* ni límites *(úlɔ);* es decir que no hay interrupción, ni pausa. No se orienta uno como ocurre en el canto» [103]. Además, los altos y los bajos son mucho más frecuentes en el canto que en la declamación. Esta conlleva «agua» y «aceite» mezclados, en cambio el canto casi no lleva agua, y su principal elemento es el aceite. El hecho de que al hablar se acompañe del tamborín *(gombòy),* cuya voz es más «suave» que la de los demás tambores [104], confiere a su declamación una parte de «aceite» suplementaria.

Mas su palabra contiene asimismo viento y puede decirse que se trata de una palabra vacía, «sin semillas» *(í: tolo)* porque las adulaciones que contiene carecen de fundamento. Es una «buena palabra» porque agrada, pero le falta la verdad, la «palabra blanca» (*sɔ̀: pilu).* El griot es como la mujer; su palabra es agradable mas no se puede uno fiar de ella. La alegría que nos proporciona es pasagera, nada queda tras haberle hecho el regalo, tan solo el arrepentimiento al día siguiente, que reduce la cantidad de *nàma* que se había conseguido al escucharlo. Esto se debe a que las «semillas del griot no germinan cuando habla porque no cree en cuanto está diciendo. Al hablar alguien la palabra verdadera, sus semillas germinan y hacen germinar las del oyente».

Nos llegó semejante opinión por boca de los informadores quienes nos comentaron que esto era algo harto generalizado en el país dogon, lo cual resulta interesante porque demuestra claramente la ambivalencia del griot [105]. Como «dueño de la palabra», orador y narrador hábil, dotado de una lengua ágil y de un repertorio inagotable, éste goza de gran prestigio tanto en el país dogon como en los demás lugares, y todos saben la extraordinaria influencia que puede ejercer sobre el comportamiento de aquellos individuos exaltados por sus elogios y algunos llegan incluso hasta arruinarse para mantener su prestigio. Mas el dogon es asimismo muy realista. El entusiasmo que produce en él la «hermosa palabra» no le hace perder el sentido agudo del valor de las cosas. Por ser un campesino testarudo que consigue arrancar de una tierra ingrata y a fuerza de paciencia, una escasa cosecha, no puede por menos que lamentarse al tener que hacer unos gastos que desnivelan su presupuesto. Por eso, al oír a lo lejos las llamadas impera-

[101] Hemos reseñado estas palabras según fuimos desarrollando nuestra encuesta; no corresponden a una clasificación. De hecho, estas ocho palabras pertenecen a la clasificación general de las palabras. La «palabra suave» está emparejada con la «buena palabra», la «palabra que sube» con la «palabra de coacción», porque nos obliga a hacer un regalo, la «palabra de la llamada», va con la de la «justicia del Hogon», etc. Todas estas palabras están del lado de Nommo y nada tienen que ver con el Zorro.

[102] Ver *infra,* el capítulo sobre las relaciones de la palabra y de la música(IV, II).

[103] Nuestros informadores que sabían escribir, lo comparaban con la puntuación de la escritura, y decían que sin las «articulaciones» jamás se podría tocar el tambor. De hecho, estas articulaciones son las ligeras pautas que separan las fórmulas rítmicas.

[104] Dicho tambor es el instrumento más importante de la orquesta; los que tocan el *gombóy* reciben, en prueba de agradecimiento, los cauris que les dan los espectadores, ya que son ellos los que dirigen la orquesta.

[105] De hecho esta ambivalencia sucede en Africa occidental, ver Monteil: *Islam noir,* p. 247: «A pesar de las críticas que proceden por doquier, puede decirse que mucha gente, muchos africanos, siguen pensando, como el refrán peul del Mâsina, que

"soso es el arroz sin la salsa,
chato el relato sin mentiras,
aburrido el mundo sin griot"».

tivas e irresistibles del tambor, siente a la vez alegría y pesar.

Los dogon son conscientes de tales sentimientos contradictorios y los explican diciendo que el griot posee dos clases de palabras: unas «azucaradas» tales como las excesivas alabanzas que prodiga para obligar al asistente a mostrarse generoso; al igual que la comida demasiado azucarada, resultan agradables pero nefastas para el organismo puesto que lo «adormecen» [106]: otras «saladas», que exaltan las hazañas de los antepasados y animan a los asistentes a comportarse como ellos; «despiertan» el organismo acelerando la circulación de la sangre y confiriendo mayor fluidez al «aceite» de las articulaciones [107].

El buen estado de su palabra, supone para el griot una necesidad vital, aún mayor que para los demás hombres, puesto que es su medio de vida. Por eso, el griot cae enfermo cuando una ruptura de prohibición torna su palabra impura [108]. Al no poder desplazarse para hablar, «pierde» totalmente sus palabras, al igual que un individuo ordinario «pierde» sus semillas vitales cuando está impuro. Para curarse, ha de purificarse y proceder a un verdadero ritual de recuperación de las palabras [109].

Al ser «hombre blanco» (es decir hombre de casta), el griot tiene el «hígado blanco» y al igual que el herrero y el zapatero [110], puede presentarse para sembrar la paz entre las personas que se están peleando o están luchando. Empieza a tocar su tambor y todos se apartan, ya que el ritmo del *gombòy* les recuerda el origen divino de la palabra y cuan necesario es no hacer mal uso de ella.

Por lo tanto, la palabra del griot está a mitad de camino entre la palabra ordinaria y el canto; no posee las articulaciones rítmicas de éste último pero lleva mucho más «aceite» (es decir valor poético) que la primera. Dicho «aceite» dilata el hígado de los asistentes y les produce placer. Mas la alegría que brinda dicha palabra es ambivalente ya que sus excesivas adulaciones obligan a

[106] El hígado y las articulaciones «se enfrían», es decir que su «aceite» se solidifica. Tan solo apetece dormir. Por eso, ya no está uno al acecho y se le da al griot todo cuanto uno posee. Por eso se dice que la palabra poética «pone frío en la cabeza» *(sɔ̀: kú:-nɛ kà::li aásɛ).*

[107] Así fue como antaño el griot arrastraba a los hombres a la guerra. Se obtiene el mismo resultado al declarar los lemas.

[108] Por ejemplo, para el griot de Ireli, que es una especie de «sacerdote» de los griots, la impureza consiste en beber con gente del pueblo (de hecho, la impureza se comunica bebiendo en el mismo recipiente, a través del agua).

[109] Para el individuo ordinario basta con purificar su «palabra» por el carbón y la escoba. Para el griot, el ritual es más complicado.

[110] Para el herrero, ver *supra*, p. 310. El zapatero alarga los brazos en medio de los combatientes; con dicha postura representa «el límite entre la gente». Este papel puede desempeñarlo, asimismo, un «aliado catártico».

dar más de lo que uno quisiera. El griot posee sin embargo, una influencia innegable sobre los dogon debido al dominio con que utiliza los distintos registros y modulaciones de verbo. Seduce a su oyente para conseguir de él beneficios, al igual que aquel que ora se esfuerza por fascinar a la potencia sobrenatural en sus oraciones para obtener de ésta fecundidad y supervivencia.

III. EL PROBLEMA DE LA INVENCION

Para terminar, diremos unas palabras con respecto a dicho problema, sin ánimos de querer resolverlo, ya que aún queda por hacer el estudio tanto sincrónico como diacrónico de temas incluso limitados, así como la recopilación de variantes lo bastante numerosas.

Por cuanto respecta a la transmisión de la literatura oral en los dogon, hay que distinguir ante todo, los textos en lengua secreta que son objeto de una enseñanza especial, tal y como pudimos verlo, y los textos poéticos cuya forma permanece relativamente fija por cuestiones de ritmo (lemas), de melodía (cantos) o de valor religioso (oraciones), y finalmente el conjunto de los cuentos y fábulas en prosa, que a primera vista, parece menos estable y más abierto a la invención y a la fantasía.

Por lo general, todos aquellos textos que conllevan un carácter religioso se enseñan durante la iniciación (individual, a cargo del padre, o colectiva a cargo de la sociedad de los hombres), pero también durante las ceremonias en las que se declaman, ya que el mero hecho de oírlos supone un primer aprendizaje. El conocimiento irá adquiriendo luego profundidad a fuerza de oír repetir los mismos textos. Tanto la declamación acompasada como el cuadro rítmico del canto, resultan de gran ayuda para la memoria [111].

En cuanto a las fábulas y a los cuentos, su aprendizaje comienza desde la más tierna infancia, junto con la madre, para luego proseguir durante la juventud en las reuniones que se celebran por la noche y que sirven de pretexto para la enseñanza. Los adultos se complacen al oír un nuevo relato y lo retienen con facilidad, ya que dicha forma de enseñanza oral desarrolla mucho la memoria pero le resta sitio a la improvisación personal.

[111] En dogon, la memoria se llama *sɔ̀: náɲalumu*, «acción de rememorar las palabras». Para los dogon, todos los recuerdos son palabras.

De hecho, los dogon son poco aficionados a esta forma de creación «literaria». Consideran que todos los cuentos y las fábulas son antiguos; se trataría de mentiroso a aquel que intentara inventar nuevos relatos. Parece ser que se esfuerzan por repetir con la mayor fidelidad, los textos transmitidos por la tradición. No obstante, y como era de esperar, observamos ciertas variantes; a veces se introducen nuevos temas y los dogon los «despojan de su cultura». Basándose en temas tradicionales, el griot improvisa constantemente nuevos «elogios» acordes con las circunstancias. Para terminar, en el mundo de la canción, existen, al parecer, posibilidades para la invención libre.

Las variantes observadas pueden referirse a distintos conceptos.

1. *Las imágenes poéticas*

El ejemplo típico podría corresponder al lema de la joven (reseñado en la p. 528). La versión recogida por S. de Ganay en Sanga, consta de una serie de apuntes sobre la belleza de la joven: su andar («joven bien formada»), sus ojos («con la mirada como la estrella»), sus adornos («con el cuello reluciente cual el oro del rico» [112]), sus pechos («con el pecho en forma de teta de oveja, con el pecho en forma de pelota de añil») su esbeltez («con el vientre chato cual una sandalia peul, con el ombligo en forma de cabeza de calabaza» [113]). La versión que nos facilitaron en Pèguè, aldea poco apartada y perteneciente al mismo grupo dialéctico conserva intactas las tres imágenes centrales referentes a los pechos, los ojos y la esbeltez, y sustituye las demás por otras dos nuevas: «con trenzas de peul» (elegancia del peinado) y con «caderas que se pueden rodear con la mano» (insisten sobre la esbeltez).

2. *Presentación y enlace de los elementos*

Pueden existir variantes incluso en los textos con mayor valor religioso y que los dogon consideran como los más inmutables. Sea por ejemplo la oración solemne, llamada *áma bóy* «el nombre de Amma» [114] que el patriarca declama al concluir las ceremonias

[112] Puede tratarse asimismo de una alusión a la suavidad de la piel bien frotada con aceite y brillante, cualidad tan necesaria para la estética femenina.
[113] Hernia umbilical poco marcada, criterio de belleza.
[114] No es la única oración que lleva ese nombre.

familiares donde se cogen borracheras a base de cerveza. Pudimos comparar tres versiones: recogimos las dos primeras en 1946, primero por boca de Ogotemmeli (quien, como cabeza de familia, la pronunció durante una ceremonia de «cerveza de los gemelos», a la que asistíamos), y luego de Ambara, quien había «corregido» el texto facilitado por Ogotemmeli, asegurando que el suyo era más exacto (había participado a la ceremonia como sobrino uterino encargado de repetir frase por frase las palabras del patriarca). La tercera fue anotada unos años más tarde por G. Dieterlen, durante la propia ceremonia [115].

No podemos dar aquí, *in extenso*, esos dilatados textos. Nos limitaremos únicamente a comparar el enlace de los temas en cada una de las tres versiones:

a) Versión de Ogotemmeli: saludos - siembra y cosecha - fecundidad - preparación y consumo de la cerveza - sobrino uterino herrero [116].

b) Versión de Ambara, corrigiendo la anterior: saludos - fabricación y consumo de la cerveza - herrero - sobrino uterino.

c) Versión anotada por G. Dieterlen: invocar a los antepasados - fabricación y consumo de la cerveza - herrero - sobrino uterino - siembra y cosechas - fecundidad - llamamiento al mijo.

Si nos basamos en el texto que parece más seguro, vemos de inmediato que Ogotemmeli es más completo que Ambara, mas al sentirse viejo y cansado, no se molestó en empalmar rigurosamente los temas, por lo menos fuera de la ceremonia [117], pero en cambio, Ambara supo enlazar los temas debidamente mas omitió los del final, sea por cansancio o por olvido.

Entrando en detalles, la comparación resulta igualmente interesante. Aun cuando por lo general, las fórmulas sean las mismas, advertimos que es posible introducir ciertas variantes, tal y como sucede en el texto de Ogotemmeli, al hacer alusión a la presencia de los «extranjeros» (en este caso los etnólogos invitados), y a la respetuosa fórmula que se les depara. Mas si Ogotemmeli, a quien correspondía la iniciativa, tan solo recordó haberlos saludado olvidando en qué términos, y citó una fórmula corriente («Que Amma les de larga vida y haga que el año próximo llegue para ellos»), Ambara, por ser más joven y más conciso en esta clase de encuesta, reprodujo la fórmula más original que probablemente

[115] Por desgracia, no disponíamos de magnetófono en 1946.
[116] En el apéndice consta el texto francés de nuestras dos versiones. la de G. Dieterlen fue publicada por ella en *Textes sacrés d'Afrique noire* p. 32 y ss.
[117] Efectivamente, observamos repetidas veces que es prácticamente imposible preguntarle a un narrador que resuma una historia. La reproduce con todos sus detalles, tal y como la contó anteriormente.

había improvisado el anciano durante la ceremonia: «Esta poca cerveza que bebieron, que Amma la transmita a su sangre roja; la sangre blanca es cosa mala.»

3. *Variantes dentro de la propia forma (estilo)*

Hemos reseñado repetidas veces las cualidades narrativas de Amadigné y apuntamos que la mayor parte de su repertorio procede de uno de sus tíos. Cuando se hallaba falto de relatos para nuestra encuesta, él mismo iba en busca de más. El tío contaba la historia una sola vez; Amadigné la grababa en su memoria y nos la repetía al día siguiente palabra por palabra: de hecho, a menudo se le ocurría dar una expresión como si la hubiera utilizado su tío para luego corregirla o corroborarla por otra que le parecía más justa o expresiva. Según hemos podido observar, él mismo la seguía contando en los mismos términos algunos días más tarde, para poner al corriente a sus co-informadores que no pudieron oírla cuando debimos comentarla todos juntos[118].

Al parecer, existen pocas posibilidades de poder introducir en los cuentos la propia fantasía. Un narrador con dotes, dará más vida a su relato, desarrollará los diálogos, hará hincapié sobre las reiteraciones destinadas a producir determinado efecto, mas sobre todo recordará mejor todos los detalles del relato, tal y como lo escuchó. Si existen variantes se proyectan más hacia el empobrecimiento que hacia el enriquecimiento[119].

4. *Contaminación de los temas*

Ocurre rara vez y se observa sobre todo en los niños. La mayoría de las veces se interrumpe al que se equivoca y uno de los asistentes restablece el verdadero relato.

Por consiguiente, y para dar fin a este rápido examen, podemos decir que los textos tradicionales conllevan temas inmutables, fórmulas fijas, mas no obstante existe cierta habilidad en el enlace

[118] De hecho, hemos observado repetidas veces que resulta prácticamente imposible que un informador repita exactamente un texto que pronunció durante una ceremonia, o que un cantante repita las palabras de su canto, sin música. Claro que hubiera sido importante poseer el texto grabado de Ogotemmeli cuando oficiaba.

[119] El concepto de invención se expresa por sɔ̀:*bàru*, «palabras añadidas». Puede decirse asimismo *sɔ̀:kìdɛ kúnu*, «palabras cortadas y puestas», pero se trata más bien de la contaminación.

y una limitada posibilidad de introducir nuevos elementos o variantes referentes a las fórmulas convencionales, dentro de determinado marco. Así es como queda «fijado» un texto para los dogon.

Por cuanto respecta a la renovación de los propios temas debido a la creación de relatos totalmente nuevos o a la adaptación de cuentos procedentes de las civilizaciones vecinas, hemos efectuado las siguientes observaciones:

1. Pueden inventarse nuevos relatos semejantes a la anécdota satírica y gustosamente obscenos (que llaman *tatága*, «mueca»), improvisados y divulgados amparándose en acontecimientos locales, como por ejemplo una historia de adulterio. La renovación ha de resultar asimismo posible (aún cuando no poseamos la prueba absoluta de ello) en lo que nosotros denominamos las «historias de genios», que de hecho, para los dogon, no suponen cuentos sino historias verdaderas.
2. Adoptar relatos totalmente ajenos a la cultura resulta bastante raro, mas probable en la medida en que el nuevo tema pueda ser adaptado y transformado según los «modelos» dogon. Así pues, no pensamos que la fábula «la liebre y la tortuga» que nos contó un chiquillo influenciado por la escuela francesa, tenga posibilidades de competir y menos aún de sustituir, dentro del folklore dogon, a la fábula, aunque se parezca mucho a «la tortuga, y la grulla coronada», porque en semejante cultura, resulta inimaginable que puedan rivalizar dos animales pertenecientes a la misma categoría simbólica, y que sea la liebre la que pierda[120].

En cambio, la historia de Adán y Eva, divulgada por la tradición musulmana peul, es típica por cuanto respecta a la habilidad con que los dogon integran elementos ajenos dentro de su propia cultura y a sus preocupaciones simbólicas: «Amma empezó a crear el hombre. Lo hizo con viento, lo hizo con fuego y con tierra, añadió agua. Amasó una bola y la lanzó: no llegó hasta abajo. La segunda vez tampoco, la tercera vez tampoco (etc., hasta ocho). La novena vez llegó a tierra. La décima vez la bola se tumbó en la tierra; se estiraron y tuvieron un cuerpo. Amma les hizo un jardín[121] y les dijo que comieran la comida que había allí, mas que no comieran la de determinado árbol.

«Ambos se quedaron solos. El hombre no pudo aguardar y fue

[120] La liebre es el representante predilecto de Nommo en las fábulas, al igual que la hiena es el del Zorro. Pasa por ser cauteloso y sutil.

[121] Lit.: «ha trabajado el trabajo del estanque». Se trata de los jardines que se hacen tras pasar el invierno.

a ver a la mujer. Amma no dormía. El hombre se levantó y fue a ver a la mujer, mas las hojas caídas de los árboles (sobre las que caminó) hicieron ruido. Amma levantó la cabeza y vio quién era; vio al hombre y chasqueó la lengua (en señal de desprecio): "(En lo sucesivo) ¡seguirás siempre a la mujer!"

»El hombre fue a ver a Amma. (Ahora bien) Amma creó Iblis y lo había apartado. Antes de que regresara Akamma[122], Iblis fue a ver a Yakamma: "¿Dónde está tu marido? —Está con Amma. —No está con Amma, le está haciendo la corte a una mujer. —Si no soy yo, no hay otra mujer en el mundo. —Sí la hay. Ven y mira." Antes de que se acercara orinó. "¡Ven y mira!" Se acercó y miró: otra mujer estaba ahí.

»Aguardó a que Akamma regresara y no le dijo: "Es Amma quien te trae[123]." Akamma le preguntó: "¿Por qué no me has saludado? —No quiero decir (el saludo). —¿Por qué? —Has ido en busca de otra mujer. —De no ser tú, ¿acaso existe otra mujer en el mundo? —La hay. Si no es cierto, vayamos a comer el fruto del árbol que Amma prohibió comer. Cojamos cada uno una parte de dicho fruto." Akamma lo cogió, lo dejó, lo soltó. Lo atormentó de nuevo: "Vayamos, vayamos a comer ese fruto." Akamma dijo: "Cojamos uno, cortémosle." Lo cortaron y lo acercaron a sus labios: "¡Traguemos!" Al ir a tragar, como Akamma tenía razón, Amma no dejó bajar (el fruto) en su garganta, y se convirtió en "la nuez". Yakamma se lo tragó y aquello provocó las primeras reglas. De no ser por eso, el hombre no se agotaría trabajando como lo hace ahora. Amma les había dado la comida, ellos no la aceptaron»[124].

Esta historia no significa un cuento para los dogon, sino una tradición («palabra antigua»). Saben que procede de otro lugar, pero la consideran como simbólicamente «verdadera», puesto que su estructura permite que pueda ser interpretada según el simbolismo dogon, que hizo hincapié sobre el aspecto mitológico (creación a partir de los cuatro elementos, bola amasada y lanzada en el espacio, cuerpo «estirado» del hombre, simbolismo de los números) y psicológico (impaciencia del varón, celos femeninos, cansancio del hombre acosado por su mujer, necesidad de un juramento grave para eliminar dos palabras contradictorias, creer que las menstruaciones son un castigo debido a una falta cometida por la mujer, importancia de los alimentos y dificultades de la vida).

---

[122] Akamma, Yakamma, nombres de aspecto dogon, adaptados de los nombres peul Adama y Hawa.

[123] Saludo que se dirige a aquel que regresa tras una ausencia.

[124] Hallarán el texto dogon en el apéndice.

Este relato de origen extranjero, se tornó típicamente dogon[125].

3. La fantasía creadora de los dogon parece reflejarse aún más en el canto. Efectivamente, fuera del tradicional repertorio de cuentos religiosos (funerales) o de fiestas (matrimonios), existen cantos «modernos» *(kàna)* que se crean de forma espontánea y parecen susceptibles de renovación. La inspiración satírica de los dogon toma como pretexto un acontecimiento trivial para poner en ridículo los defectos o los errores ajenos, de modo divertido, aunque a menudo enigmático. Las mujeres parecen particularmente dotadas para esta clase de invento; en todo caso, se les atribuye muchos de ellos sobre el inagotable tema del marido que no alimenta suficientemente a la esposa[126]. Uno de los más célebres es «Ambara, hijo de Ali, no lleves el estiércol. ¿Podemos beber el agua que sirvió para lavar a un hermoso varón?»[127]. Una joven, a quien su enamorado le había anunciado que iba en busca de fortuna a la Gold Coast y que había pedido que se majara mijo para su viaje, empezó a cantar irónicamente mientras majaba dicho mijo: «Este mijo machacado es demasiado, tan solo hay una jornada de marcha para ir a Inglaterra. Este mijo machacado es demasiado, una jornada de un día para ir a Bossou» (en realidad, se necesita casi un mes)[128]. Por su lado, los jóvenes lanzan acompañándose de la flauta: «Hijas de Iréli, palabra de nada; hijas de Iréli Toro, palabra de nada»[129]. Los cantos obscenos y satíricos entre hombres y mujeres en el momento de la siega del fonio, aunque tradicionales, pertenecen posiblemente a dicha vena y deben incluir una posibilidad de renovación. Lo mismo ocurre con los cantos de *pèlu sày* de las jovencitas, cuyo tema más frecuente son los celos femeninos.

Los cantos nuevos no siempre resultan satíricos. Algunos son lamentos sobre la muerte de un amigo: «Ya no iré a la Gold Coast. Esta piedra ya no me pisará...»[130], o acerca de una chica que se

---

[125] El narrador (en este caso, Ambara) aportó parte de su talento personal al relato, sobre todo en los diálogos.

[126] Observamos que este tema inspira asimismo numerosas anécdotas (ver capitulo II, de la III.ª parte).

[127] Ver *supra*, p. 353. Al parecer se trata de un tema muy corriente en Africa; volvemos a tropezarnos con la misma expresión (al estar invertidos los papeles) por cuanto respecta a los poetas nazakara cuyas obras publicó E. de Dampierre: ¡Me traes tu belleza para que me la coma! ¿Acaso puede uno vivir de la belleza cual si fuera un alimento?

[128] El ritmo del canto evoca la trituración del mijo: *pine saru/nuŋu ba://āgara/ni: turu yoy// nine saru/nuŋu ba:// bɔsu/ni: turu yoy//.*

[129] *írelu úni yà:ū sɔ̀:-gɔ sɔ̀: pé:re/ írelu tóro úni yà:ū sɔ̀:-gɔ sɔ̀: pé:re.* Aquí el canto imita las sonoridades de la flauta.

[130] Un joven murió debido a un desprendimiento en la mina en donde trabajaba.

casó contra la voluntad de su madre: «Nangalou, no deseaba que fueras a Sanga. Nangalou prefirió ir a Sanga. Vegedyougo es el ojo del tambor, Nangalou es el ojo de la danza. No deseaba que fueras a Sanga, preferiste ir a Sanga»[131].

Por lo tanto, todo acontecimiento triste o alegre puede servir de pretexto para un canto. Los habitantes de la región central de la meseta (a los que llaman Tombo) son particularmente célebres por su habilidad en ponerle música a todo, por eso, gran parte de los cantos que circulan en la región del acantilado, proceden de ellos[132].

Recordemos, para terminar, aquellos «concursos de cantos» sobre el tema referente a la llegada de un mundo nuevo, en los que la imaginación da rienda suelta y la fantasía no tiene límites:

«He visto un caballo, un caballo con cuernos.
He visto una vaca, una vaca con barba.
¿Qué es eso? Es un mundo nuevo.»

Para los dogon, el arte de la palabra se halla materializado y sintetizado en ese concepto esencial del «aceite». El encanto (en el sentido rotundo) de la palabra poética consiste en una verdadera toma de posesión de la persona del oyente, un dominio sobre sus semillas vitales que debido al abundante aporte de aceite y de agua, las obliga a crecer y desarrollarse, provocando la exaltación de sus principios espirituales. Existen procedimientos estilísticos, cuyo empleo más o menos consciente, confieren al arte verbal su carácter apremiante, obligando al oyente al «contestar» en forma de buenas acciones y regalos. Es el efecto causado por la palabra del griot, es el que se pretende conseguir en la oración.

El estudio de las «voces» del griot, nos hizo presagiar que estábamos alcanzando los límites de la palabra propiamente dicha y que nos hallábamos prácticamente en el mundo de la música. Ahora bien, la música es de hecho, para los dogon, la forma de expresión que conlleva más «aceite».

La importancia de la literatura oral en la sociedad dogon[133] se nos presenta bajo distintos aspectos.

[131] Esa joven baila maravillosamente y deseaba casarse con Vagedyougo, el buen tamborilero. Su madre llegó para cantar ese canto en sus funerales, y aún lo siguen cantando hoy en día cuando muere una joven desposada lejos de su aldea. Aunque probablemente ese canto sea antigüo, puede que lo hayan creado a raíz del acontecimiento *(náŋalu sáŋa yàyga bὲ:lum; nàŋalu sáŋa yà iré; váge jùgɔ bénu gire; náŋalu káy gíre; sáŋa yàyga bὲ:lum, sáŋa yà iré).*

[132] También de los jamsay de la meseta.

[133] Ver IV, capítulo II.

1. *Enseñanza*

La moral de los cuentos y la enseñanza que de ellos se extrae, las lecciones de observación y la iniciación al mito extraídas de las adivinanzas, nos hacen comprender mejor la forma en que funciona la tradición oral y cómo se transmiten los grandes temas de la cultura, plasmados en imágenes y símbolos concretos, fáciles de retener[134].

2. *Fecundidad del grupo*

Dentro del espíritu dogon, la literatura oral está vinculada a los matrimonios y a los nacimientos. Su utilización en las reuniones de jovencitos y jovencitas antes de que se consuma una unión, el papel del enigma en la búsqueda amorosa, la feminidad de la «palabra de las fábulas», las interdicciones entre parejas sometidas al tabú del incesto, la relación habida entre «comprender el enigma» y «casarse», por un lado, «adivinar» y «dar a luz», por otra, el hecho de que los cuentos cesen cuando un extranjero viene a recoger a su novia en una velada, todo nos demuestra la realidad del vínculo establecido por los dogon entre el intercambio literario y el acto sexual. «En 1954, ya nos comentaba Koguem, que si se dejara de contar historias, ya no habrían casamientos ni nacimientos»[135].

3. *Papel cósmico*

A juicio de los dogon, actuar sobre el grupo humano significa actuar paralelamente sobre el cosmos. El hecho de favorecer la fecundidad de la aldea ejerce una acción benéfica sobre la del universo. Los *élumɛ* actúan sobre las categorías del mundo por mediación de los «cuatro elementos» que conllevan. Mas, por otro lado, las alusiones a que hacen referencia con respecto al enfrentamiento de las dos fuerzas contradictorias y opuestas que dominan la creación, la alegación del necesario triunfo del partido del orden sobre el del desorden, contribuyen a «la marcha hacia adelante» dinámica del mundo.

[134] Podemos anotar, de paso, el sorprendente «modernismo» de esta pedagogía secular.

[135] Ver nuestro artículo «Esoterismo y fabulación».

4. *Papel psicológico*

Semejante lucha cósmica se desarrolla asimismo, o mejor dicho ante todo, a nivel del propio individuo, en la zona más recóndita de su ser. El hecho de saber contestar a las adivinanzas, y proclamar simbólicamente en los cuentos la victoria del hombre-Nommo sobre el hombre-Zorro, supone ayudar a cada cual a encontrar la respuesta a su propio enigma, a que surja ese nuevo ser que ha de sobrevivir en él para que pueda integrarse a la vida social y procree a su vez [136]. Existe un lado tranquilizador en la moral de los cuentos (implícito o explícito). Se traduce una verdadera catarsis en las risas liberadoras que acojen la derrota de la hiena de las fábula o de la malvada co-esposa en los cuentos. El aspecto cómico que reviste el popular personaje del Zorro, bajo distintas formas, supone ciertamente un factor de esparcimiento nada despreciable.

Posiblemente, la literatura oral sea la forma de «palabra» en la que se ponga de manifiesto, de modo más evidente, la preocupación por lo temporal. Ante todo, porque está extrechamente vinculada a la fecundidad, y por lo tanto, a la supervivencia, sobre el plano humano y cósmico. Luego porque actúa muy estrictamente en el «sentido ascendente de las generaciones». Desde el punto de vista individual, adivinar la adivinanza, comprender el enigma, supone progresar y adquirir energía vital; no saber contestar equivale a retroceder. Finalmente y sobre todo, la propia forma refleja una preocupación de continuidad cuya insistencia nos sorprendió tanto más cuanto que nos resulta poco común: necesidad de narrar sin detenerse, no retroceder, llegar hasta el final, evitar que colisionen dos relatos señalando con toda nitidez la pausa mediante una fórmula: enlace ininterrumpido de las adivinanzas y de los cuentos que han de sucederse, exposición rápida y continua de la declamación poética; todo nos demuestra la importancia del factor tiempo y su proyección hacia la supervivencia. Uno de nuestros informadores nos comentaba semejante idea al hacernos la siguiente reflexión: «Los cuentos son como el caminar, no existe límite alguno. Cuando alguien no sabe más historias, otro prosigue. Es como la marcha del mundo, cuyo límite nadie conoce.»

---

[136] Hemos hecho hincapié sobre dicho aspecto en nuestro artículo sobre «El Hombre hiena» (Calame-Griaule y Ligers, 1961).

CUARTA PARTE

LA PALABRA Y LOS MEDIOS DE EXPRESION NO VERBALES

Capítulo Primero

RELACIONES ENTRE LA PALABRA Y LA EXPRESION PLASTICA

Empecemos por comprender que existe un lenguaje tácito y que la pintura habla a su manera.

(Merleau-Ponty, *Signes*, p. 59.)

Tras considerar la palabra cual una realidad vivida en la sociedad dogon, ahora nos plantearemos un problema más general y consideraremos la palabra como un medio de expresión entre otros, aunque privilegiado con respecto a los demás.

Por lo que se refiere a la representación plástica [1], el problema se plantea por sí solo a partir del momento en que comprobamos que los dogon establecían una relación entre las categorías de «palabras» y una serie de dibujos o pinturas, y a veces figuras modeladas en la tierra o esculpidas en la madera. ¿Qué clase de relación mantiene la palabra con semejantes representaciones? ¿Y por qué razón encontramos junto a esas pinturas o esculturas, simples objetos, a veces fenómenos naturales, o incluso actividades humanas (ritos, juegos, técnicas), siendo todos ellos, a juicio de los dogon, imágenes de palabras?

Ya sabemos que el pensamiento dogon siente la necesidad de establecer relaciones entre las categorías que distingue en el universo, donde busca los «signos» de un mensaje divino dedicado al hombre. Semejante pensamiento simbólico supone una orientación previa y aquello que denominamos repetidas veces «líneas de fuerza», puesto que sistemas muy diferentes pueden estable-

[1] Agrupamos bajo dicho término muy general, tanto los dibujos, pinturas y esculturas, como los objetos simbólicos o las representaciones «dramáticas» (juegos, danza), en definitiva, todo lo que supone la representación en el espacio.

cerse a partir de los mismos datos materiales, y que, en sentido opuesto, «estructuras análogas pueden construirse por medio de distintos recursos relativos al léxico. Los elementos no son constantes sino únicamente las relaciones» [2].

Semejante «palabra del mundo» [3], que para él se expresa en los fenómenos de la naturaleza, los astros, la configuración del sol, la morfología de los seres y de las plantas, constituye un lenguaje, pudiendo el hombre, a su vez, utilizar sus elementos en representaciones figuradas que duplican o completan las representaciones naturales de las nociones fundamentales. Así pues, los productos de la actividad humana, herramientas de uso corriente u objetos de «arte» [4], son susceptibles de provocar una interpretación simbólica determinada por su forma, su aspecto, y a veces su uso. Claro está, por lo menos por cuanto respecta a los objetos de uso técnico, la fabricación obedece ante todo a normas funcionales; mas la forma que de ellas se desprende queda inmediatamente ordenada en una categoría simbólica dominante. Tan solo despues se procede a ordenar los detalles de su morfología y de su decoración según las características de semejante categoría. Sin embargo, parece existir, de modo constante, una reciprocidad de perspectiva, una visión funcional y una visión simbólica, actuando entre sí y mezclándose. Además, el simbolismo queda reflejado en varios registros a la vez. Vamos a demostrarlo con un ejemplo.

La horquilla para el cabello, de tipo antigüo *(kù; sɔ̀nu,* «peine de cabeza», Fig. 44) se define como «el testimonio de la creación del mundo por Amma» *(áma áduno màŋi sɛ̀:rɛ)*; semejante asociación simbólica fue ciertamente sugerida en su origen por la forma alargada y puntiguada del objeto, debido a su papel de escarpidor de trenzas y mechones de pelo. De hecho, dicha forma puede evocar la de un dedo alargado, que de inmediato se interpreta cual «un índice alargado para señalar algo», o «el dedo de Amma creando el mundo y mostrándolo» [5] El hecho de que se la relacione con Amma se justifica asimismo por un detalle morfológico: la extremidad que se introduce en el cabello es más fina y más puntiguada que la extremidad opuesta, más abultada para poder sujetarla en la mano. Ahora bien, la representación abstracta de Amma lo describe como «clavículas» que aparecen primero ce-

[2] C. Lévi-Strauss: *La Pensée Sauvage,* p. 72.
[3] Acerca de la «palabra del mundo» y su mensaje humanista, ver *supra,* p. 30.
[4] Consideramos esta palabra en su sentido corriente. No hay por qué definir en esta ocasión, la intención artística ni decidir en qué medida un utensilio decorado puede convertirse en un objeto de arte.
[5] Amma no es ni hombre ni mujer, y no tiene cuerpo, pero se le representa simbólicamente como antropomórfico, por eso puede hablarse de su «dedo».

rradas y conteniendo todos los elementos de la creación (se trata del famoso «huevo del mundo»), para luego abrirse y derramar todas las cosas por el mundo. Por consiguiente, la extremidad abultada se labra formando cuatro biseles redondeados que representan las cuatro clavículas cerradas dispuestas a abrirse. El tema de la abertura constará en la decoración del objeto, representado por un dibujo en forma de M, llamado «extensión de las clavículas de Amma» cuyo «modelo» corresponde en la naturaleza a la abertura del fruto del algodonero; ya que «el brote del fruto del algonodero, se asemeja a la abertura de las clavículas de Amma» *(nàmu í: pódu áma áŋi: gùyɔ ví:ri-gin vɔ)*, siendo además el fruto cerrado parecido a las clavículas cerradas, e indicando las cuatro nervaduras la futura abertura; dichas nervaduras son las que han reproducido sobre «la cabeza» de la horquilla para el pelo [6]. Los signos M van gravados sobre los cuatro costados del objeto, en los intervalos que separan tres enroscamientos del hilo de aluminio. Al estar labrada la horquilla en madera muy dura, de color negro, el conjunto se nos presenta pues, cual una sucesión de bandas blancas y negras, estando rellenas las partes negras (son aquellas en las que el signo M de la extensión del mundo figura en relieve) y las blancas formadas por un enroscamiento en espiral. Puesto que en líneas generales el objeto se propone mostrar la creación del mundo (debido a su forma alargada y al contraste entre las dos extremidas que reflejan el mundo cerrado y el mundo creado y «señalado» por su creador, respectivamente), la decoración plasma el mundo creado, es decir, «la superposición de las tierras y de los cielos [7]», estando representados los «cielos» por bandas negras (color de las nubes de lluvia) y las «tierras» por el hilo de aluminio enroscado, imagen del agua que los rodea. Por lo tanto, vemos como, a partir de una forma generalizada que «orienta» al pensamiento simbólico, va desarrollándose el símbolo y como se le

[6] Esas nervaduras se llaman *nàmu í: sìlu* «tiras de fruto del algodón».
[7] Una primera apreciación de la representación dogon del universo en tierras y cielos superpuestos, fue reseñada por M. Griaule *(Masques dogons* p. 43 y ss). Se trata de un modo simplificado de presentar las cosas, correspondiente a la creencia usual. Para los iniciados, dicha superposición tiene el siguiente significado: «nuestra tierra» está en el medio, encima se halla «nuestro cielo» (con el sol y las estrellas); encima se encuentra la «tierra de arriba», es decir la Vía láctea; luego viene el «cielo superpuesto» o superior, la «tierra del cielo superior» donde se halla Amma, y en lo más alto «el asiento de Amma», sus clavículas cerradas, el empíreo. Se supone que la misma superposición, invertida, se halla debajo de nuestra tierra. La serpiente enroscada alrededor de cada tierra, corresponde al agua representada aquí por el hilo de aluminio.

explota deliberadamente en los detalles decorativos, que no poseen valor funcional alguno[8].



Fig. 44.

Mas si el hombre puede representar plásticamente el lenguaje simbólico cuyo mensaje se encarga él de descifrar en el universo, puede asimismo expresarlo mediante el movimiento y en el espacio; por ese motivo los dogon otorgan un significado simbólico a determinados gestos y a todas las técnicas, además de aquella que está relacionada con los objetos producidos por estas últimas. Así pues, ciertas categorías de palabras, con todo el abanico de asociaciones que conllevan, resultan «dramatizadas» merced a juegos de niños (por ejemplo el juego que imita las depredaciones de las distintas especies de aves en los campos de mijo (p. 235), o aquellos que se inspiran en los métodos adivinatorios (p. 262), o por las sucesivas fases de una técnica (construcción de un granero, de una casa...), en un rito (ritos de purificación) o más usualmente aún en actividades humanas siendo éstas «palabras» a su vez, en el amplio sentido (el acto sexual, los distintos momentos de la jornada de las mujeres menstruadas...). En dicha categoría de representaciones a base de movimientos, podemos insertar el baile, que para los dogon representa la expresión de un lenguaje altamente elaborado.

[8] Esta clase de decoración está tan unida al objeto que existen horquillas para el pelo, más recientes, labradas en un hueso de vaca y decoradas con bandas paralelas gravadas, para imitar el enroscamiento del hilo de aluminio sobre el antiguo modelo de madera.

Mas si podemos concebir fácilmente que un lenguaje simbólico se exprese mediante pinturas o movimientos, si sabemos además que los dogon otorgan al concepto de «palabra» un sentido muy amplio que abarca tanto el pensamiento y el acto como la expresión oral, y que para terminar conlleva, por así decirlo, todas las formas de expresión de sí mismo, halladas por el hombre como individuo y como miembro de un grupo social, la relación establecida por la cultura dogon entre la representación plástica (en el amplio sentido que acabamos de definir) y la propia palabra, resulta menos evidente. De hecho, se trata efectivamente de representar las palabras, por un lado (la información es formal al respecto), y por otro no se trata en absoluto de una escritura que supone la representación de los elementos del lenguaje (fonemas o monemas), mediante signos convencionales. Una línea de espiguillas puede «leerse» cual la palabra *dì;* «agua», mas no se trata en absoluto de la representación convencional de dicho vocablo, ya que en otros «contextos» habrá de interpretarse el mismo signo como «camino de la palabra», «tejido», «germinación de la semilla», «vibración original», «serpiente», etc... De hecho, lo que se representa es el movimiento ondulatorio en forma de espiral (siendo el deslizamiento de la serpiente la proyección horizontal, cual la línea de espiguillas) considerada, a juicio de los dogon, como el elemento común a los susodichos conceptos u objetos y que supone precisamente la causa por la cual van ordenados en la misma categoría simbólica.

Cuando en la representación gráfica de la palabra llamada «fuerza de las cosas creadas por Amma» (ver p. 256), la información brinda una similitud entre las palabras *áma, kìde* y *màni:* por un lado, y determinados elementos gráficos, por otro, no hay que intuir en semejantes elementos verdaderos signos de escritura sino de nuevo una relación simbólica entre significante y significado. Amma está representado por sus clavículas que se abren para derramar las cosas creadas por el mundo; este símbolo consta en la naturaleza, por ejemplo, en forma de fruto , de algodonero que brota, simbolizando, como ya lo pudimos ver, por una especie de M; he aquí pues, que nos hallamos ya en presencia de un «signo» que será interpretado del mismo modo en todos los contextos. La palabra *kíde,* «cosas», posee realmente su equivalente en una línea de espiguillas colocada bajo la representación de las clavículas de Amma; aquí también se trata de expresar la vibración creadora; mas para «leer» el signo en el contexto que nos ocupa, se necesita oponerlo a su equivalente en la fase *t'ǒy* del dibujo: la misma línea de espiguillas pero representada con las extremidades dirigidas hacia la parte inferior de la figura, orientada hacia las dos imáge-

nes de plantas que representan la creación acabada. De hecho se trata de enfrentar la creación venidera a la creación «bajada», tal y como se halla actualmente a disposición de los hombres. Por ese motivo, la línea de espiguillas del *t'ōy* se «lee» como *màŋï:*, «creadas». Mas todo el contexto resulta indispensable para semejante lectura. En cambio, y por cuanto respecta al conjunto del dibujo, ningún signo corresponde a la palabra *sèmɛ*, «fuerza apremiante»; semejante concepto ha de extraerse del conjunto y particularmente de la imagen de ambos vegetales que representan por sí solos, el mundo creado tal y como se le impone al hombre, mas asimismo los alimentos esenciales que le brindan su «fuerza» y éste la ejerce a su vez sobre la naturaleza que domina merced a las técnicas. Veamos pues que aún cuando la relación habida entre determinados elementos pictóricos y palabras del lenguaje puede interpretarse como un paso hacia adelante en la trayectoria que conduce a la constitución de una verdadera escritura, la interpretación general nos remite a un modo de expresión totalmente distinto: el lenguaje del símbolo [9].

Nos hallamos de nuevo ante la pregunta que nos habíamos planteado y que aún no ha sido resuelta: si no se trata de escribir las palabras del lenguaje, ¿Qué clase de relación establecen los dogon entre semejante representación plástica y la palabra en sí? ¿Y por qué razón sienten la necesidad de dividir el grafismo en cuatro fases sucesivas? [10].

Ahora bien, estas fases de la expresión gráfica son muy importantes desde el punto de vista de la «palabra», ya que corresponden a las de la formación del verbo. De hecho, el acto de hablar no sería posible si antes no hubiera sido elaborado por el pensamiento y ya hemos descrito todos los actos por los que, a juicio de los dogon, pasa la palabra dentro del cuerpo antes de convertirse en sonido y lenguaje expreso. Estas fases invisibles se concretan materialmente merced a los dibujos, cuyas tres primeras formas suponen la imagen de la palabra dentro del cuerpo, real aunque

[9] Sin embargo, parece ser que pueda tomarse en cuenta la existencia de una verdadera escritura dentro de la cultura dogon. M. Griaule publicó una serie de dibujos antiguos antaño reservados para la correspondencia entre el Hogon de Arou (jefe supremo de los dogons) y los demás jefes grabados sobre unos calabacinos, estos signos eran «leídos» por los destinatarios cual verdaderos mensajes. Sin embargo, esta vez también se trata de una lectura simbólica de los elementos más que de una verdadera correspondencia palabra/signo. Ver M. Griaule: *Systèmes graphiques des dogon*, en M. Griaule y G. Dieterlen: *Signes graphiques soudanais*, p. 27

[10] Hemos visto que cada representación (plástica, simbólica o por gestos) poseía cuatro formas, correspondientes a cuatro fases de elaboración desde la más sencilla y abstracta («huella», *búmō)* hasta la más completa y figurativa *(t'ōy*, «dibujo»).

todavía inaudible, ya que la figura completa o *t'òy* tan solo se relaciona con la palabra totalmente expresa.

El *bùmō* o «huella» representa el pensamiento vago, aún sin formar, cuyo impulso incita al individuo a hablar; el *yála* o «señal», por lo general en línea de puntos, representa los elementos del verbo aún sin conjuntar, las palabras que aún no han sido enlazadas por el hilo del discurso y que el acto de hablar agrupará en frases; el *tòŋu* o esquema puede comprarse con la elaboración del discurso, en el que el pensamiento toma cuerpo y va precisándose para el oyente; finalmente, el *t'ōy*, completo y claro, corresponde al discurso acabado y al pensamiento totalmente expreso y captado por el oyente.

En otro orden de cosas, el significado de las susodichas fases con respecto a la elaboración del dibujo, está relacionado asimismo con el aprendizaje del lenguaje por el niño. Efectivamente, el recién nacido no da muestras de antemano, de un lenguaje completo y claro, sino que se requiere un largo período de trabajo de asimilación en el que los dogon distinguen asimismo cuatro fases.

El bebé no habla sino que grita para expresar sus elementales sensaciones, sobre todo el hambre y la sed; la predisposición a la palabra se halla en estado latente en su cuerpo y en su cerebro, mas aún no funciona su mecanismo: los gritos que da, aún inarticulados, son «vapor de agua» que mana directamente por la boca sin haber sido transformado por el «tejido» de la laringe y los órganos bucales. Estas fases corresponden a la «huella» aún carente de forma mas en la que el iniciado puede reconocer la señal del futuro dibujo. Más adelante, el niño pequeño empieza a formar las primeras palabras, aún vacilantes y poco claras, en su lenguaje infantil. Se trata de los primeros elementos del verbo, y expresa asimismo sensaciones elementales, pero ya más diferenciadas: grita cuando le duele algo, mas para pedir agua dice *mammám*. Estas primeras palabras corresponden a las «semillas» del trazado del *yàla*, en línea de puntos. Más tarde aún, sus frases se tornan más comprensibles y se convierten pues en «una imagen de palabra»; su vocabulario va adquiriendo precisión, utiliza palabras del lenguaje corriente, mas como le faltan aún las formas gramaticales correctas, para expresar que tiene sed dirá *dì nōn'ō* «beber el agua». Este lenguaje imperfecto pero cuyos elementos resultan fácilmente localizables, equivale al *tòŋu* del dibujo. Finalmente, tras la circuncisión, puede «pensar y retener lo que le dicen», conoce las formas gramaticales y sobre todo la de la conjugación de los verbos: esta vez para expresar su sed manifestará correctamente *dí:n'ōdō*, «voy a beber», ya que ahora es capaz

de dirigirse por sí solo hacia la jarra de agua. Esta última fase, situada teóricamente hacia los cuatro años [11], corresponde al verbo acabado y al dibujo completo *t'òy*. Trasladado a un plano mítico, semejante aprendizaje de la palabra está representado por la revelación del verbo Nommo, a los antepasados de la humanidad. Estos, tras su bajada al arca, se expresaban mediante gruñidos o gritos, cual bebés era la «huella de la palabra» *(sɔ̀: búmõ)*, cuando Nommo tejió y Binou Sérou repitió la primera palabra *sɔí:*, «es la palabra» [12], aconteció *sɔ̀;* la transmisión rítmica del griot fue *sɔ̀:tòŋu* (dijo *sɔsɔ̀: d'õ*, «voy a hablar») [13], los demás hombres contestaron entonces *sɔ̀:ɛ́gà:ɲu*, «hemos oído la palabra»; era el *t'õy*. A partir de aquel momento, la humanidad, durante su infancia, poseía teóricamente el verbo, y fue perfeccionándolo poco a poco a base de «sueños» que le eran enviados por Nommo y que le revelaban «los nombres de las cosas». Se necesitaron cuatro años para dicho aprendizaje que se hacía conjuntamente con el de la agricultura (la cual, en la vida real, dura asimismo cuatro años).

Observamos que dicho aprendizaje, tal y como lo describen en el mito, puede ser interpretado asimismo bajo otra perspectiva: podemos intuir en el acto de hablar, considerado bajo un aspecto histórico (la invención del lenguaje por los primeros hombres), cultural (el aprendizaje del niño), psicológico (el concepto de la exteriorización del discurso) y, finalmente, social (toda palabra es un mensaje que crea un circuito de intercambio).

Tanto la palabra como la expresión plástica gozan, asimismo, de otro tipo de vínculo. Según el concepto dogon, ambas tienen un poder creador. Ya hemos reseñado cómo, a nuestro entender, debemos interpretar la ecuación hablar = crear. Nombrar una cosa supone aportar agua a sus «semillas» vitales, infundirles los cuatro elementos y el *ɲàma* de su propia palabra, y brindarles la posibilidad de reproducirse virtualmente. Dibujar (o representar plásticamente) supone dar al objeto un soporte formal, visible y no audible, en el que se inserta asimismo el *nàma* procedente, tanto de la persona del dibujante y de los «materiales vivos» que éste emplea y que contienen los elementos (agua, tierra, fuego

[11] En realidad, se circuncida al niño un poco más tarde; lo cierto es que a los cuatro años su lenguaje aún conserva, mas aun así se le puede entender.

[12] Recordemos que es la explicación que dan los dogon acerca de la palabra *sɔ̀y* que significa el tejido.

[13] Sobre un ritmo regular y sincrónico, como cuando el bardo se presenta en una aldea y avisa a la gente de su llegada; luego acelera el redoble; el conjunto proporciona «el primer rito»: *sɔ̀: sɔ̀: sɔ̀:... sɔ̀y* (ver Calame-Griaule y Calame: *Introduction)*.

representado por el carbón de leña) como sustancias vegetales y animales.

Frente a la palabra, el dibujo tiene la ventaja de ser duradero; el dibujo es el que fija la palabra e impide que se olvide. Hemos observado que cuando se trata de escoger tal o cual modo de representación plástica de las palabras, se recurre esencialmente a consideraciones de duración. Por otro lado, el hecho de renovar los dibujos o las pinturas, de refrescarlas cuando se borran, supone volver a infundir una nueva vida de las palabras correspondientes, reforzar su *ɲàma*, ya que si «aquel *ɲàma* se perdiera, los hombres olvidarían las palabras», no sabrían qué decir en las distintas circunstancias de la vida. Observamos igualmente que las palabras y los dibujos más «vivos» son, asimismo, los más frágiles, los más expuestos y los que requieren una renovación más frecuente.

Ejecutar el símbolo gráfico de una palabra supone, por consiguiente, decir esa palabra, proveerse de fuerza vital para hablar. Si se descuidaran esos dibujos ya no podrían pronunciarse las palabras y permanecerían dentro del cuerpo; «tendríamos, dicen los dogon, los *kikínu* de las palabras, pero no su *ɲàma*». Aprender a dibujar semejantes símbolos equivale a aprender a hablar las «palabras» correspondientes, ya que la enseñanza a través de los dibujos corresponde a una enseñanza oral que se propone explicarlos. Además, las cuatro formas sucesivas del grafismo se refieren, asimismo, a las cuatro «palabras» cada vez más completas y claras, que para los dogon representan las fases de la iniciación [14]. Ahora bien, es obvio que los dibujos desempeñan un gran papel en semejante iniciación, ya que facilitan las explicaciones abstractas, por un lado, y, por otro, porque alivian la memoria al ayudar a localizarlas en lo sucesivo. Durante nuestra encuesta observamos a menudo a un informador trazar un dibujo antes de contestar una pregunta.

Al describir [15] las series de representaciones correspondientes a las distintas categorías de palabras, hemos reseñado claramente que tal parte del dibujo representaba «la salida de la palabra». Por ejemplo, las semillas de algodón que germinan «palabra se-

[14] Ver M. Griaule: *Le Savoir dogon*. Estas cuatro frases se repiten por doquier, cual un leitmotiv en el pensamiento dogon; citemos de nuevo las de la formación del niño: «sangre blanca» «sangre roja», pez y niño propiamente dicho; durante su existencia, el hombre pasa por cuatro fases: niño, joven, adulto, anciano, etc. Recordemos que la importancia del número 4 se debe a que, en el pensamiento dogon, le brinda al mundo creado su orientación (las cuatro direcciones del espacio), su constitución (los cuatro elementos), su fecundidad (4 es la cifra femenina), etc.

[15] Ver III de la IIª parte.

creta» (p. 228), los hilos del telar (p. 231), las patas del zorro (p. 268). Esta «salida», claro está, se representa, a menudo, por la boca abierta de un personaje [curandero (p. 269), sacerdote totémico (p. 230), niño circunciso (p. 233)] o de un animal [serpiente del Hogon (p. 271), *này* (p. 271)]. En la palabra del «matrimonio (p. 273) los órganos sexuales evidenciados por el dibujo son los que desempeñan el papel exutorio del verbo fecundante. En la «fragua para palabras» (p. 223), la azada totalmente forjada representada en la parte externa del personaje, concreta la noción de «palabra expulsada» y desconectada del sujeto parlante.

Se trata realmente de una «palabra» que «sale» del dibujo acabado, palabra en la que la sucesión de las cuatro fases gráficas marca la gestación. Expresa el pensamiento, la intención del dibujante (para aquel que conoce la forma de «leer» el lenguaje de los símbolos), tan bien lo harían las palabras. Mas, dicha palabra actúa asimismo de conformidad con el mensaje simbólico que se expresa en toda la creación, con la «palabra del mundo».

Esta «salida de la palabra», que se esmeran en cuidar en el dibujo acabado, así como la relación habida entre las fases de la representación gráfica y las de las elaboraciones del verbo, o bien la necesidad que sienten los dogon de dibujar antes de explicar y ejecutar las pinturas para que puedan existir las palabras, todos estos elementos de nuestro análisis parecen aunarse para sugerirnos una teoría sobre la anterioridad de la representación gráfica con respecto a la expresión verbal. Ahora bien, es lo que hallamos en el concepto dogon, expresado claramente en el mito de creación.

Semejante concepto puede sorprender a un espíritu occidental, convencido de la anterioridad evidente de la palabra con respecto a la escritura, puesto que esta última es un intento de repetición de la referida palabra.

Tendremos que examinarlas desde más cerca para poder comprender la forma en que debemos interpretarlas.

El mito pone de manifiesto la preexistencia de los «signos» con respecto a las propias cosas: «Preexisten a las cosas que señalan, hacen que tomen conciencia de las mismas» [16]. Semejante concepto, no sólo incumbe a los dogon, sino que consta asimismo en otros pueblos sudaneses, los bambara lo pusieron claramente de manifiesto: «Se pusieron de manifiesto a partir de los orígenes e incluso precedieron la creación de las cosas que "significaban". De hecho, las ideas representadas por semejantes ideogramas fue-

[16] M. Griaule: *Systèmes graphiques des Dogon*, en M. Griaule y G. Dieterlen: *Signes graphiques soudanais*, p. 7.

ron proyectadas en la realidad en forma de seres, elementos, sentimientos que señalaron y nombraron al mismo tiempo» [17]. Esta última fase no significa para los bambara que «la palabra precedió la existencia del objeto, ya que se trata del pensamiento creador aún silencioso: «Las cosas fueron significadas y nombradas en silencio, antes de haber existido y consiguieron ser algo, merced a su nombre y a su signo» [18]. Para los dogon, «el *tòŋu* existía cuando no había la palabra en el mundo; el *t'ōy* existe en el mundo donde está la palabra» [19]. Nuestros informadores se muestran reiterativos con semejante idea: «En tiempos de *tòŋu*, los hombres no hablaban la palabra; en tiempos de *t'ōy*, los hombres empezaron a hablar la palabra; el tiempo es el que corresponde al inicio del tejido» [20]. El mito muestra a Nommo tejiendo sea «en la charca primordial», sea «en la cueva primordial» (primera vivienda del hombre), y los eslabones de la cadena irrumpiendo de la cueva hacia el exterior; tanto la charca como la cueva son imágenes maternas, y volvemos a tropezarnos con una idea de nacimiento, mas, sobre todo, hay que intuir aquí la imagen de la palabras saliendo del cuerpo donde se halla en estado de pensamiento silencioso, para luego exteriorizarse en forma de verbo sonoro [21]. Añaden, al informarnos, que antes de tejer, Nommo había pintado unos *tòŋu:* el que representa a Amma (p. 259) y el de sus propias palabras (p. 221). Unicamente tras haber tejido (y por lo tanto, haber expresado la palabra) fue cuando añadió las formas completas *t'ōy*.

¿Qué conclusiones debemos sacar y cómo tenemos que interpretar estos datos míticos a la vista de nuestro intento por analizar las relaciones palabra/dibujo?

El pensamiento se antepone necesariamente a la palabra y al acto. Para fabricar un objeto, primero hay que concebirlo. Por eso, la idea de la cosa, a juicio de los dogon (lo cual expresan diciendo «el dibujo de la cosa»), existe antes de la propia cosa y con toda precisión el *tòŋu* del dibujo (aquél que conlleva las dos fases anteriores al boceto) existe antes que el objeto creado (o palabra expresa), ya que la fase *t'ōy* coexiste junto con la terminación del objeto, la expresión de la palabra, la «salida» del ser creado por las manos de su creador o de las palabras de la boca del locutor. Se trata de la representación plástica que expresa semejante ges-

[17] G. Dieterlen: «Signes d'écriture bambara», Ibid., p. 31.
[18] *Id., Ibid.*, p. 32.
[19] *tòŋu áduno sè: bele và:ru-le be; t'ōy áduno-nɛ sɔ̀: tɔ̀li: và:ru-le bi.*
[20] *tòŋu và:ru íneũ sɔ̀: sɔ̀: bènɛ; t'ōy và:ru-le ínẽ sɔ̀: tɔ̀li; và:ru vɔgɔ sɔ̀y tí:tɔ̀lī.*
[21] Nommo enseñaba, asimismo, a los hombres que tenían que salir de las cuevas y construir casas.

tación de la idea creadora, transformándose en acto o en verbo; de ella mana simbólicamente la «palabra» en el más amplio sentido de expresión de todo el ser. Dios, al crear, pensó; antes de nombrar las cosas, las dibujó en su intento creador (respetando los hombres su misterio al representar tan solo el *tòŋu* y el *t'ōy* de determinados dibujos relacionados con la divina creación. La creación tal y como se ofrece al hombre, lleva la huella divina de semejante intención, que éste se esfuerza en descifrar y cuyos símbolos reproduce a su vez. Mas, semejante operación supone una toma de conciencia por parte de la escritura humana, para quien fue creado el mundo y sin la cual carecería de significado [22] (a juicio de los sudaneses). Nombrándolas fue como el hombre afianzó su dominio sobre ellas. De no haber existido una conciencia humana para recibirla y reproducirla, la palabra divina hubiera permanecido sin respuesta y, por lo tanto, sin vida.

«Amma fue quien brindó las representaciones al cielo. Mas fue al bajar con el arca cuando Nommo otorgó un nombre a las cosas. Las representaciones vinieron a posarse sobre las cosas». Pero tan sólo al percibir su nombre fue cuando éstas obtuvieron la palabra, es decir, la vida: «Las representaciones eran como semillas secas, recibieron sus nombres y se tornaron vivas» *(tòŋu yù:-gin, mà:go vɔᵘ bóy beme biyá: ɔ̀mɔ tàŋi).*

LA «PALABRA QUE ESTA EN EL TEJIDO»

Pensamos haber dejado lo suficientemente aclarado el origen de la relación establecida por el mito dogon, entre la palabra y el tejido: relación tanto de orden psicológico, puesto que los órganos de la boca son los elementos de un telar que «teje» la materia sonora emitida por la laringe, dándole color y forma, como social, puesto que todas las «palabras» individuales al entremezclarse cual hilos, tejen las relaciones de los humanos entre sí y forman una especie de amplia pieza de tela ininterrumpida, de generación en generación.

Si la palabra supone un tejido, contrariamente, el tejido es una «palabra» en el amplio sentido del término, puesto que es una

[22] Los bambara lo expresan mediante una magnífica imagen: «Cuando (las) cosas» se situaron y se determinaron en potencia, otro elemento se desprendió de *glã* y fue a posarse sobre ellas para conocerlas: era el «pie del hombre» (o «semilla del pie»), símbolo de la conciencia humana» (G. Dieterlen: «Signes d'écriture bambara», *op. cit.*, p. 33).

creación de la actividad humana, y en el sentido restringido puesto que los hilos se entremezclan como los elementos del lenguaje, animados por el continuo chirriar de la polea, por el ruido de los tensores y de la lanzadera [23], puesto que semejante conjunto sonoro es la «voz de Nommo que habla en voz baja». Este mensaje misterioso que se inserta en los dibujos del tejido es la palabra enigmática (la cual, dentro del sistema de asociaciones, está relacionada con la «palabra del tejido»); fue al recibir ese mensaje cuando el hilo se transformó en pieza de tela; el verbo es necesario para semejante cambio de sustancia.

Finalmente, el tejido, una vez acabado, expresa una «palabra», la de sus dibujos y sus colores; su interpretación penetra en la del gran lenguaje de los símbolos que hemos denominado «la expresión plástica». Dado la estrecha relación que para los dogon existe entre el verbo y el tejido (la asociación que hacen entre la palabra *sɔ̀:*, «palabra», y *sɔ̀y*, «tejido», analizada en *sɔ̀:-í:* «es la palabra», supone una de las más claras y más constantes), y, por otro lado, dado la gran riqueza y la gran variedad de los tejidos dogon, nos pareció útil reseñar aquí, a modo de ilustración del estudio que nos ocupa, referente a las relaciones habidas entre la palabra y la expresión plástica, la descripción de uno de dichos tejidos, así como el análisis de las «palabras» que contiene [24], realizada por los dogon.

Hemos escogido la manta llamada *jéŋu bánu*, «aliado rojo», insigna del sacerdote totémico Yébéné [25]. Al ser característica de un *bínu* hembra, se trata de una manta hembra, que expresa una palabra femenina, por lo tanto buena. Efectivamente, las telas poseen sexo propio, cual todos los productos de la cultura dogon. Las razones por las cuales tal o cual tejido se clasifica en tal o cual categoría sexual, no están aún muy claras. Sea como fuere, los tejidos «varones» contienen una mala «palabra» y tienen fama

[23] Incluso el nombre de la polea resulta muy significativo; en Sanga se la llama *sɔ̀: kɛrú*, «palabra secreta» (expresión que se utiliza por ejemplo para otra celebración secreta o cuando se conspira secretamente para que alguien muera); los tensores se llaman *líru*, como el nombre del pequeño instrumento musical de los cabreros, compuesto por una lengüeta, cuyo sonido se le parece un poco. La lanzadera se dice *kóro í:*, «pequeña piragua», imagen practicamente universal.

[24] M. Griaule publicó un análisis detallado del simbolismo del mantón llamado *yà: núnu*, que usan las mujeres muy viejas *(Réflexions sur des symboles soudanais*, p. 18 y ss.). Las distintas categorías de tejidos y su simbolismo constan en *Le Renard pâle.* En ese caso, nos atenemos a otro punto de vista, siendo éste el de la expresión.

[25] Cada función del sacerdote totémico tiene por insignia una manta especial. De hecho Yébéné posee dos, la otra se llama «aliado verte», *jéŋu vɛ̀ru.* Son algo característico en todos los *bínu ná* o en los más relevantes.

de ser peligrosos; poseen «palabras» y traen mala suerte, lo cual se expresa diciendo que tienen *n'ō:nu*, vocablo que procede de la raíz *n'ō*, «beber»; el ser o la cosa que lo padece, «bebe» literalmente la fuerza vital de los que se le acercan. A tal efecto, recordamos nuestro análisis sobre la ambivalencia de Nommo, que es a la vez el «que da de beber» y el que «bebe» a los humanos. «En el tejido se halla la palabra; en el tejido que trae mala suerte hay más palabras de Nommo» (*sɔ́y-nɛ sɔ̀: yató, sɔ́y n'ō:nu-nɛ ká:ra nɔ̀mɔ sɔ̀: tó*). Una de las mantas que más *n'ō:nu* posee es la llamada *p'ē ána* o *bòno káma*, y que sirve de mortaja para los muertos.

Descripción de la manta

El ejemplario que nos ocupa mide 2,20 m por 1,50 m; el fondo está compuesto por un tablero con grandes cuadros negros y blancos. Los cuadros que se hallan a ambos márgenes, y a lo largo, están divididos en rectángulos alternos, asimismo en blanco y negro.

Hacia el centro de la manta, a 80 centímetros del borde a lo largo, y a 45 centímetros a lo ancho, han dispuesto a lo largo dos bandas con dibujos complejos y de varios colores, que delimitan un rectángulo central compuesto, al igual que el resto de la manta, por cuadros negros y blancos, mas los blancos llevan pequeños dibujos ovalados y alargados, uno negro y otro rojo (colocados alternativamente), y cuyos cuadros negros llevan casillas blancas colocadas en diagonal (Fig. 45).

La quinta banda, en el sentido longitudinal, a partir del borde y a cada lado de la manta, se compone, al igual que el resto del tejido, de cuadros negros y blancos, mas cada uno lleva dos pequeños óvalos alargados; por cuanto respecta a los cuadros blancos, el de la izquierda es negro, el de la derecha rojo; por cuanto respecta a los cuadros negros, son blancos/amarillos en tres cuadros, y amarillos/blancos en los otros dos. La banda mediana de la manta ofrece los mismos óvalos pero de forma aún más complicada: los cuadros blancos llevan negro/rojo de un lado, y rojo-negro de otro; los cuadros negros son amarillos/blancos y blancos/amarillos y con la misma distribución.

Explicación simbólica

Por lo general, el blanco equivale a la verdad *(nàna)*, la palabra sincera, la «palabra del corazón blanco de Nommo» *(nɔ̀mɔ kíne pílu sɔ̀:)*, y también «la palabra blanca» *(sɔ̀:pílu)* en el sentido de «palabra clara», fácilmente comprensible; en cambio, el negro es la mentira, pero también aquello que no resulta claro, aquello que tan sólo los iniciados pueden comprender (la lengua secreta) o bien los sacerdotes (enigmas, fábulas) es una «palabra negra» *(sɔ̀:gɛ́ū)*, de esencia masculina, mientras que la blanca es femenina.

Los grandes tableros representan siempre los campos; los blancos son la «tierra blanca» *(mìnɛ pílu)* de la llanura, fértil y que no necesita estiércol, mientras que la «tierra negra» *(mìnɛ géū)* de la meseta, es pobre y necesita mucho estiércol para poder producir. Los campos que aquí se representan son los de cabezas de familia; se les llama «campos de los *gínna*» *(gínna mìnɛ)*; los pequeños rectángulos de los bordes son los que el cabeza de familia entrega a sus hijos casados; son los que más apartados están de la aldea (centro de la manta), ya que «los jóvenes cultivan a lo lejos».

La aldea se representa en el centro de la manta, en el rectángulo central, delimitado por las bandas coloreadas; semejante rectángulo consta de tres cuadros por cuatro, cifra correspondiente a los hombres y a las mujeres de la aldea. Las casas y los edificios están representados por las casillas; son de color blanco, puesto que «se trata de casas nuevas aún sin revocar; para revocarlas se utiliza estiércol y por eso se sitúan sobre los cuadros negros»; estas casas en construcción evocan, por lo tanto, la idea de fecundidad mediante la multiplicación de las viviendas. La disposición en diagonal sugiere la orientación hacia los puntos cardinales. Los edificios representados son, respectivamente: la gran casa familiar y el santuario del Lébé (grandes casillas), la pequeña casa familiar *(tìre gínu)*, la «casa ordinaria» *(gínu sála)*, la «casa de los jóvenes» *(sàgatà:ram duŋɔ̀y)* y la «casa de la anciana», que sirve de lugar de reunión para las jóvenes *(yà:pɛ́ynɛ duŋɔ́y)*, representadas por las pequeñas casillas. Las hornacinas de las fachadas están representadas por la cuadrícula central, el contorno exterior es el recinto, el de dentro delimita la casa; el espacio libre que se halla entre ambos es el patio. Las grandes casillas poseen dieciséis cuadrados, las pequeñas que constan de cuatro cuadrados, representan las cuatro habitaciones principales de la vivienda corriente: vestíbulo, dormitorio, despensa y cocina.

Las bandas de colores chillones que delimitan la «aldea», representan el elemento agua, sin el cual no puede haber aglomera-

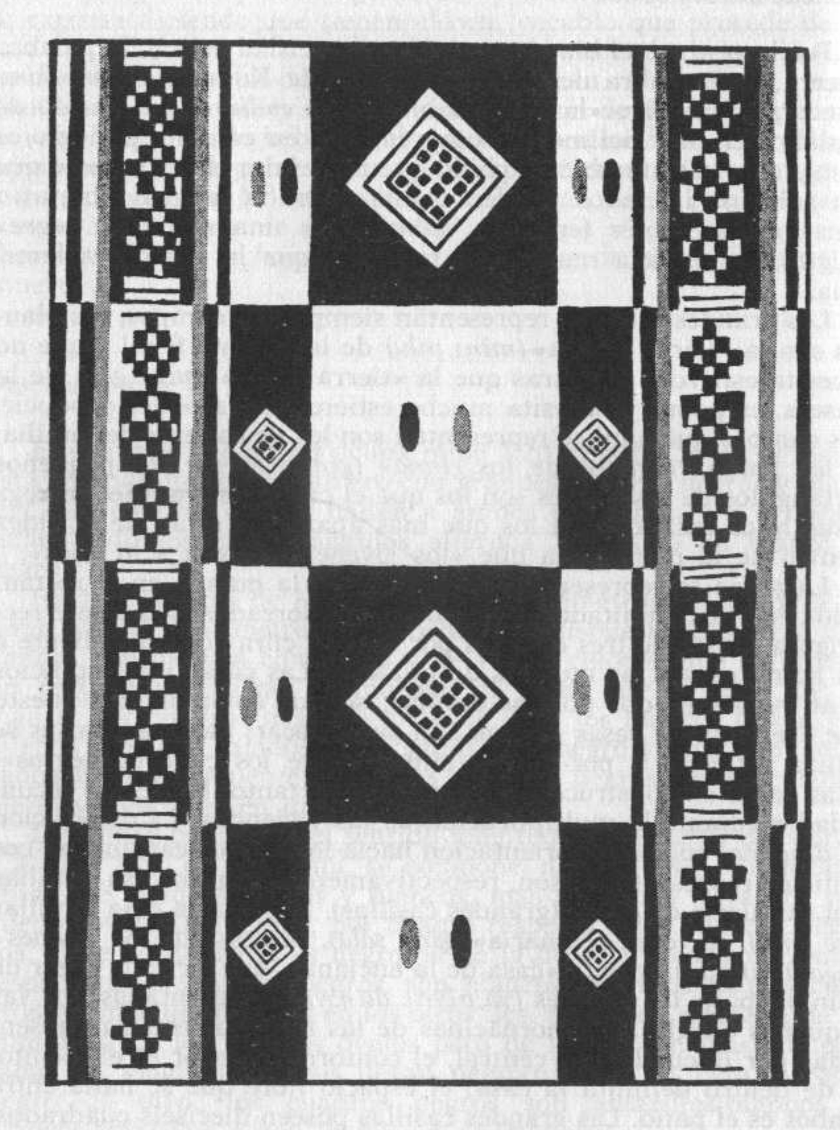


Fig. 45
Detalle del rectángulo central de la mente «aliada roja».

ción humana: agua del cielo, representada por la imagen del arco iris (bandas que comprenden los colores blanco/rojo/azul-amarillo), agua de la tierra, en forma de charcas principales que surten la aldea (bandas negra/amarilla/azul/roja)[26]. Los pequeños tableros negros sobre fondo blanco son las plantas; se representan la raíz (pequeño cuadrado de la parte inferior), el tronco y las ramas (en medio) y la cima (pequeño cuadrado de la parte superior). Los cuatro tableros blancos sobre fondo negro son las cuatro especies animales «venidas de Nommo», por lo tanto, las cuatro especies domésticas más importantes[27]: borrego, gallina, caballo, gato[28].

Interpretados conforme a otro registro simbólico, los distintos colores se refieren a las distintas razas humanas («bajadas con el arca», asimismo), mientras que los pequeños tableros negros con fondo blanco pudieran corresponder a los animales domésticos y los blancos sobre fondo negro, a los animales salvajes. «Las pequeñas líneas blancas que los separa son el camino del agua, el lugar donde acuden los animales para beber. Las negras represen-tan lo mismo, pero con respecto a los animales de la selva. Hay nueve pequeños cuadros: ocho para los animales y el noveno para su guardián. Para los animales de la selva, el noveno es el cazador.»

Tan sólo daremos aquí un resumen de las complicadas explicaciones (aunque muy coherentes) que nos facilitaron con relación a la interpretación de los pequeños óvalos de varios colores y su compleja disposición. Se trata de representar los *dúgoy;* esas famosas «perlas» emblemas de la función del sacerdote totémico y cuyo descubrimiento por el candidato, tras una agitada búsqueda al entrar en la crisis ritual, supone la confirmación de la autenticidad de su vocación[29]. Lo cierto es que los sacerdotes no son los únicos en poseer los *dúgoy:* el Hogon posee uno, emblema de su dignidad (representado sobre la manta por los pequeños óvalos negros); los blancos se refieren a la función del cabeza de familia, mas lo llevan las «mujeres de Amma» *(áma yà:ū)* quienes, durante

[26] Una complicada distribución atribuye a cada uno de los ocho estanques una relación con una especie de cereal y uno de los ocho antepasados. Los colores pueden, asimismo, situarse con respecto a los cuatro elementos, a los principales componentes del cuerpo del hombre y a sus componentes mentales *(kikínu).*

[27] Se trata de las especies «que bajaron con el arca», por lo tanto de las principales especies útiles para el hombre. Resultaría inútil repetirlas ahora.

[28] Tanto la cabra como el burro están del «lado del Zorro» debido a su mal caracter.

[29] Ver G. Dieterlen: *Le duge, signe d'alliance chez les Dogon de Sanga; Les Ames,* p. 222. S. de Ganay: *Le Binou Yébéné,* p. 13, etc.

las crisis rituales, pueden ejercer la adivinación y reciben ciertas visiones (por ejemplo, pueden «localizar» el *kikínu* de una persona que pronto morirá). Finalmente, los rojos corresponden a los iniciados *ólubárū*, relacionados con la selva y la institución de las máscaras. Volvemos a tropezarnos con las cuatro instituciones fundamentales de los dogon, patrocinadas por los cuatro grandes antepasados.

Los *dúgoy* negros y rojos se disponen alternativamente para indicar el «reparto de los *bìnu*», el «reparto de los campos» y por lo tanto los «incesantes movimientos del mundo». La inversión de la disposición de los *dùgoy* blancos y amarillos se refiere a dos categorías distintas de *ámaya:na*, pero indican, sobre todo, la muerte de los dignatarios y la toma de sucesión por los *naní:* quienes a su vez, deberán hallar las perlas y reanudar la función. En definitiva, las complicadas inversiones por cuanto respecta al orden de los colores, significan fundamentalmente la prosecución de las instituciones a pesar de la muerte de los individuos. Volvemos a encontrar la idea de progreso dinámico y de traspaso de las responsabilidades de una generación a otra, tan apreciada por la cultura dogon.

Hemos simplificado esta explicación simbólica, que bien podría examinarse hasta en los más mínimos detalles, y conllevar un sinfín de referencias míticas que no resultan necesarias para cuanto nos proponemos. Tan sólo hemos querido dar una idea de conjunto sobre la complejidad y precisión de semejantes interpretaciones, extrayendo asimismo su sentido general con relación al sacerdocio totémico más elevado (ya que se trata de un *bínu nà):* el sacerdote, al llevar la manta sobre sus espaldas, y muy especialmente durante las solemnes ceremonias de la siembra, «sostiene»[30] la imagen de toda la aldea, sita en medio de la extensión de campos cultivados; la aldea se halla ahí, con sus edificios que evocan a la vez las principales instituciones, la organización social y las distintas generaciones de sus habitantes; está «rodeada» por el símbolo del agua, que le da la vida y la da igualmente a la fauna y a la flora que le resultan indispensables.

El papel del sacerdote consiste en servir de mediador entre los hombres y la potencia que da ese agua, manantial de toda vida y de toda fecundidad. El carácter dinámico de la manta se halla en la disposición alterna y, diríamos, «en espiral» (si se intenta pro-

[30] Empleamos esta palabra adrede; de hecho el nombre de la manta conlleva la palabra *jéɲu*, que hemos reducido por «aliado» pero que también puede significar «sostén» en el sentido moral; por ejemplo, se suele llamar así a alguien que sale en nuestra defensa cuando sobreviene una discusión en la que uno lleva las de perder.

yectar en el espacio el movimiento cuya repetida disposición es la proyección plana) de los *dúgoy*, emblemas de la permanencia de las instituciones que constituyen los pilares de la sociedad dogon, y que se perpetúan en cada nueva generación que llega para tomar el relevo.

Tal es la «palabra», tal es el mensaje simbólico que se desprende de la manta. Se trata de una palabra activa y eficaz, cuya acción se añade a la del sacerdote que lleva la manta sobre sus espaldas, durante las ceremonias de la siembra: *yù:vɛ̀, yù: vɛ̀, yù:vɛ̀* «¡mijo ven, ven, ven!», invocación repetida por la muchedumbre que se amontona bajo la terraza del santuario para recibir las espigas que éste le lanza[31]. La «palabra» de la manta y especialmente la que consta en las imágenes de los distintos *dùgoy*, llama al mijo.

El carácter enigmático del mensaje expresado por los dibujos de los tejidos, se pone de relieve merced a la relación habida entre cada uno de ellos y determinada categoría de adivinanzas. Así, pues, a la manta que nos ocupa, le corresponde la adivinanza. «Observé el pie del acantilado y vi a las mujeres embarazadas con grandes tripas» *(kokó:nɛ mù gelià: yà bereg'ū bɔ́bu babu iɛm)* cuya respuesta es: Es el montículo de tierra» *(ka:nà: kùi)*. Existe una variante de dicha adivinanza que resulta aún más explícita: «Me asomé al acantilado, los *dúgoy* de *bínu* estaban en racimos» *(kó:kó: nɛ gelè: mú già:, bínu dúgo júroy)* cuya respuesta es esta vez: «*kó:ko:lí:*, nombre de un arbusto que da frutos semejantes a los *dúgoy* y cuyas hojas son comestibles únicamente. En ambos casos, se trata de representar a los *dúgoy* mediante objetos que tengan la misma forma oblonga. Dichas adivinanzas, al igual que todas las que se refieren a los *dúgoy*, están relacionadas con «la palabra venidera del sacerdote», es decir, con la adivinanza intuitiva (ver n.º 6 en la clasificación general de las «palabras»)[32].

Mas nuestro análisis de la «palabras» contenidas en la manta de Yèbènè no sería completo si no mencionáramos una representación que podríamos denominar «primer grado» de dichas palabras; se trata de la representación pictórica de la propia manta, que se ejecuta con ocasión del *bìnu*, sobre la fachada del santurario, a la derecha de la puerta.

Este dibujo, llamado «*tòɲu*» de la manta *jéɲu* del *bìnu*», es un

[31] Se conservaron dichas espigas durante todo el año en el santuario; contienen los principios espirituales del mijo; al mezclarlas con su simiente los labradores le confirieron estos principios espirituales sin los cuales su mijo no estaría vivo.

[32] La manta «aliado verde» de Yébéné halla su equivalente en la adivinanza «Hacer todo lo posible y no conseguirlo - Huevos de gallina».

esquema (siendo el *t'ǒy* la propia manta) donde se hallan representados los principales rasgos característicos de la referida manta: los grandes cuadros negros y blancos (siendo los del borde más pequeños y rectangulares), los *dùgoy* de cuatro colores dispuestos alternativamente, dos «casillas» simplificadas que representan las casas, dos bandas de cuatro colores hacia el centro y una representación simplificada de pequeños tableros que simbolizan los animales y los vegetales. Se trata por lo tanto, del *tòŋu* de la manta, en el que localizamos claramente los mismos elementos que en el dibujo completo, pero simplificados y dispuestos de forma algo distinta. Dicha representación interviene teóricamente antes de la manta terminada. Cuando el sacrificador traza semejante pintura, el sacerdote pronuncia la invocación: «*ɲàma* del mijo, entra en el dibujo de la manta del *bìnu*» *(yù: ɲàma bìnu sɔ̀ỵ tòŋu-nɛ yó)*[33]. Todas estas «palabras» conjugadas darán al mijo su fuerza vital y lo ayudarán a brotar.

Vemos, por consiguiente, que son estas nociones muy concretas y muy complejas, las que se ocultan tras aquella afirmación, tan usual para los dogon, según la cual «existe una palabra en el tejido» *(sɔ̀ỵ-nɛ sɔ̀:tó).*

EL LENGUAJE DEL BAILE

El hombre ataviado con la máscara y el traje de baile se torna mudo; ya no tiene derecho a hablar como los hombres vivos, ya que ha ingresado en el mundo de la muerte. Al igual que el zorro, tan sólo puede expresarse por gritos (es el grito especial de las máscaras) y por gestos. El Zorro habla por medio de sus patas y de las huellas que deja sobre la mesa de adivinación. La máscara tiene a su disposición un lenguaje plástico de gran riqueza simbólica: el de la lanza.

En cierto modo, podemos decir que el baile puede compararse con la adivinación. El también expresa «palabras», sus gestos poseen un significado que necesita ser interpretado para que los espectadores puedan comprenderlo, pues son ellos quienes han de «extraer» su sentido, al igual que el adivino «extrae» la explica-

[33] Al colocar el mijo sobre la terraza, al lado de su *dúgoy*, dice: «*kikínu* del mijo, ven, entra en el *dúgoy* de *binu*». No hay por qué detallar aquí la distribución de los principios espirituales del mijo.

ción de las huellas de las patas del zorro, o interpreta cualquier signo simbólico.

Las máscaras y los trajes de baile son de por sí «palabras». Hemos observado repetidas veces cómo algunas máscaras figuraban entre los medios de representación plástica de ciertas categorías de palabras: por ejemplo, la máscara «casa de pisos», *sírigɛ*, cuya inmensa asta, que a veces alcanzaba más de cinco metros de altura, representa la bajada del arca sobre la tierra, está relacionada con la palabra núm. 10, llamada «bajada del arca», y con las ideas de nacimiento, de caída contenida, de suspensión o de descenso al cabo de una cuerda o de un hilo[34]. El baile de semejante máscara expresa dichas ideas mediante una técnica a base de gestos: cuando el portador salta, expresa el «descenso», cuando cruza los pies dando saltitos, «trenza la cadena»[35]; cuando gira sobre sí mismo manteniendo la máscara en posición horizontal, da la vuelta al mundo al igual que el arca que bajó girando sobre sí misma, en espiral; cuando saluda a los cuatro puntos cardinales, toma posesión del universo y evoca la trayectoria del sol, etc.

Así pues, la mayoría de las máscaras poseen un complejo significado simbólico, relacionado con el mito, y un alcance cósmico que, para la mayoría, radica ciertamente en la emoción estética de los espectadores iniciados que pueden captar tanto el «lenguaje» de la representación material (máscara, traje, accesorios; materias, formas, colores) como la expresión dinámica de los propios símbolos[36]. Mas también es cierto que para un número de espectadores nada despreciables (adolescentes y niños, mujeres, hombres insuficientemente iniciados por ser poco inteligentes o poco curiosos) dicha «palabra» sigue siendo «una palabra en el nido» enigmática. ¿Acaso significa esto que semejantes elementos del público tan sólo hallarán en el espectáculo de la danza un placer puramente visual y apreciarán únicamente sus cualidades físicas? No, aún cuando dicho aspecto sea un hecho real y harto desarrollado. Las máscaras, mediante su danza, hablan asimismo otra especie de «lenguaje», más directamente al alcance del público medio, que ve en ella símbolos relacionados con sus usuales

[34] Ver *supra*, p. 136. Para la descripción de la máscara, ver M. Griaule: *Masques dogons*, p. 587 y ss. G. Dieterlen, en *Symbolisme du masque en Afrique occidentale*, p. 52, analiza con más detalle que nosotros el significado simbólico del *sìrigɛ*, puesto que tan solo lo mencionamos a título de ejemplo.

[35] Ese cruce está precisamente relacionado con «las marchas y contra marchas» del Zorro en el espacio, que están igualmente representadas por la máscara (G. Dieterlen: *Symbolisme etc.*, *op. cit.*, p. 52).

[36] Claro que a todo esto hay que añadir la expresión musical; volveremos a hablar de ello en el siguiente capítulo.

preocupaciones, su psicología, el universo de todos los días. Hay que añadir que incluso los iniciados más versados, son sensibles a dicho aspecto de la danza, que no segregan del otro. Dicho conjunto de impresiones constituye un todo armonioso y complejo que supone la propia base de la emoción estética.

Todo europeo, al presenciar el baile de la máscara «mujer peul», interpretó su danza cual algo que expresa la gracia, la elegancia, la coquetería, incluso cierta zalamería, y lo relacionó con la belleza y el encanto de las mujeres de aquella raza. El espectador dogon lo ve de una forma totalmente distinta: una farsa *(jáyre)* dirigida contra la pereza tan característica (a su juicio) de los peul, en general, y de sus mujeres en particular. Lo cierto es que nadie se equivoca, ya que semejante baile «distrae a los dogon y molesta a los peul»; es una «palabra» fácil de entender, al igual que toda burla, que no tiene sentido si no resulta asequible.

Todos los movimientos de la máscara «mujer peul», están relacionados con dicha idea de pereza: se deja caer al suelo cual si se negara a bailar; hay que levantarla y frotarle la espalda para animarla a proseguir; salta doblando la pierna hacia atrás para demostrar que «retrocede» ante el trabajo; salta colocando un pie sobre otro para «divorciarse» de la cultura y marcharse, según comentan, en *jam soŋo*, «recinto de la paz», aldea peul de la meseta; todos lo movimientos (que nos parecen tan llenos de gracia) consistentes en hacer girar rápidamente sus tapaderas de mimbre o en hacer ademán de lanzarlas de un lado para otro, significan «no, no quiero trabajar»; el gesto de las manos dirigidas hacia los riñones expresa que está cansada y que «el trabajo se halla tras ella», es decir, que está harta, etc.[37].

El canto que acompaña semejante danza, completa dicha interpretación de modo contundente: «Los dogon, ¡algo demencial! La sombra del cailcedrato está fresca» *(dɔgɔ́m kíde bòmɔ, pɛ̀ru kìni: èrugɔ, y'ù vára sógo pɛ̀ru kinì: éru)* (canto en *jámsay)*.

Mas hemos observado que aluden repetidas veces a la asimilación mujer peul/Zorro, y ello nos conduce a la interpretación mítica (o en todo caso, lo que podríamos denominar fácilmente, la psicología del mito) y a todas las relaciones habidas entre el personaje del Zorro y el desorden, por un lado, y la negación, por otro: es el anti-cultural, el anti-técnica, el anti-trabajo, encarna todas las tendencias negativas del ser humano. Al burlarse del Zorro, los dogon se burlan de sí mismos y de sus propias debilidades, mas por medio de un refinamiento de la sutileza catártica, en esta ocasión el baile de la «mujer peul» atribuye semejantes debilidades a un personaje femenino, que además pertenece a una raza enemiga.

[37] Descripción del traje de la máscara «mujer peul» y de su danza, en M. Griaule: *Masques dogons*, p. 572 y ss. y 737.

Con el baile de la máscara «jovencita», vemos manifestarse una vez más un rasgo que consideramos fundamental en la psicología de la sociedad dogon: el antagonismo de los sexos, el orgullo y la «mala voluntad» de las mujeres (vistas desde una óptica masculina). La máscara gira la cabeza hacia un lado «para decirle no al marido que viene a buscarla»[38], costumbre usual de las chicas dogon cuando aún se hallan en la fase prematrimonial, en la «casa de la anciana»; luego salta haciendo un gesto grande con el brazo que «expulsa al marido», etc.

El baile de la máscara «cazador» posee asimismo una interpretación directa y fácil; imita la cacería, el acecho y el tiro. El rápido temblor de los brazos alargados hacia adelante, evoca «el viento que agita las hojas», es decir, la muerte (que, como ya sabemos, está relacionada a menudo con el viento). Las máscaras de animales, figuran asimismo, por medio del baile, actitudes, andares y costumbres de las especies representadas. Así, pues, la hiena camina torpemente, con dos bastones que representan las patas anteriores del animal, moviendo la cabeza; tiembla al oír cualquier ruido, observa si el sol no está a punto de aparecer (la hiena le teme mucho a la luz del día) y merced a su comportamiento manifiesta su perpetua inquietud, que es asimismo la del zorro réprobo[39].

Por consiguiente, la danza es una «palabra» más o menos enigmática, más o menos esotérica. Al igual que toda expresión simbólica, su lenguaje se expresa en distintos registros a la vez, siendo tan sólo unos cuantos accesibles a las personas comunes, mientras que los iniciados pueden «leerlos» todos a la vez. Semejante «palabra» se expresa por medio de todo el cuerpo: como cualquier palabra, extrae su sustancia de los cuatro elementos que componen el ser humano: le arrebata gran parte de su agua y de su fuego, ya que tiene calor y transpira; extrae su significado de la tierra sobre la cual se apoya el bailarín, levanta mucho viento y mucho polvo[40]. El aceite suministrado por el hombre le confiere,

[38] Descripción en M. Griaule: *Masques dogons*, p. 536 y ss.

[39] En otra ocasión (ver *L'Homme-hyène)* insistimos mucho acerca de las causas de la asociación hiena/Zorro.

[40] Los bailarines tienen sed a menudo, mas no se les permite beber en la plaza pública; al igual que el Zorro, han de hacerlo a escondidas, en la cueva de las máscaras.

poco más o menos, su precisión, elegancia y expresividad. El bailarín que «habla» con todo su cuerpo gasta una energía considerable en beneficio de los espectadores que sienten con ello, placer y excitación: éstos a su vez, le brindan palabras de aliento con la voz y el gesto, que contribuyen, al tiempo que los ritmos y los cantos, a infundirle de nuevo las fuerzas que va perdiendo. Por consiguiente, se va creando entre los espectadores y los bailarines, un circuito de intercambio comparable al de la palabra.

Capítulo II

RELACIONES ENTRE LA PALABRA Y LA EXPRESION MUSICAL*

* Ciertas ideas expuestas en este capítulo fueron ya publicadas con la colaboración de Blaise Calame (1957). Tan sólo nos limitaremos a recordarlas, ya que nuestro estudio no se refiere al propio sistema musical dogon, sino a sus relaciones con respecto a la palabra.

Ocurre que los fenómenos de conciencia habidos en la música, son los mismos que aquellos que originaron las determinaciones fundamentales del hombre en su trato con el mundo, con Dios, con la sociedad humana. Resulta imposible hacerse una idea clara de la música sin antes hacerse una idea del hombre, sin ver perfilarse una filosofía y una metafísica.

(E. ANSERMET, *Les fondements de la musique dans la conscience humaine*, I, p. 8).

Los estrechos lazos que unen, dentro del pensamiento dogon, la expresión verbal y la expresión musical, ya fueron puestos de manifiesto con anterioridad. Tanto la una como la otra conllevan un mensaje y se manifiestan por medio de la voz. Semejante afirmación se refiere no sólo a la música vocal, sino también a cualquier música instrumental, ya que los distintos instrumentos estan concebidos bajo un aspecto antropomórfico y representan, en un primer plano simbólico, a la persona del músico. Todas las partes que componen cualquier instrumento se denominan [1] mediante términos anatómicos que se aplican al cuerpo humano, y posee sobre todo «una boca» *(áŋa)*, representada por la embocadura (flauta), el pabellón (trompa), los orificios del oído (arpa-laud) e incluso la piel de los tambores. La «voz» *(mí:)* del instrumento expresa la «palabra» *(sɔ̀)* del músico, al tiempo que otras palabras aún más importantes: las de Nommo y de los antepasados. Intentaremos comprender lo que esto significa y por qué consideran la música como el máximo representante de «palabras».

Debemos empezar por recordar algunas definiciones que dábamos al inicial el estudio que nos ocupa. La producción de una palabra dotada de significado *(sɔ̀:)* requiere la «voz» *(mí:)*-, mas

---

[1] Y en segundo lugar, mas siempre desde un punto de vista antropomórfico, la de Nommo, que es dueño tanto de la música como de la palabra.

todos los seres dotados de una «voz» no producen necesariamente una «palabra». Los animales jamás producirán palabra alguna, en cambio en los niños pequeños, «la voz» alcanza poco a poco «la palabra». Junto al primer sentido de «voz», la palabra *mi:* se aplica asimismo al conjunto de las características sonoras de la voz, a sus modalidades: timbre, entonación, tono, melodía, así como a los distintos «sonidos» del lenguaje; de hecho se necesita una serie de *mí:* para producir una *sɔ̀*[2]. Finalmente, *mí:* adquiere el sentido de «sonido armonioso» en oposición a «sonido desagradable o incoherente, ruido» designado por *sine.* Así es como consigue ser el equivalente dogon que más se asemeja a nuestro concepto de «música», aun cuando haya de tenerse siempre presente, dentro de semejante perspectiva, el primer sentido de «voz».

Para producir el canto *(nì:)* se necesitan «palabras» del lenguaje *(sɔ̀:)* mas se requiere asimismo una dosis suplementaria de *mi:* en el sentido musical, que podemos traducir, en este caso, por «melodía». Tanto el lenguaje hablado como el canto, poseen elementos comunes: empleo de palabras articuladas[3], combinación de sonidos varones y hembras (es decir, ascendentes y descendentes) y también subida y bajada de la voz (entonación en uno, melodía en otro), articulación en frases (lo que los dogon denomiman *digu,* «articulaciones»), necesidad de querer responder. Mas lo que los distingue, a ojos de los dogon, es ante todo la propia naturaleza de las palabras que en el lenguaje corriente son «ordinarias» *(sàla)* y en el canto son poéticas y responden a los criterios que definimos en el «arte de la palabra»; ha de añadirse que en el canto, la sucesión de las subidas y las bajadas resulta mucho más evidente; finalmente, la prosecución de la melodía en la palabra, en oposición a las pausas rítmicas mucho más nítidas habidas en el canto[4]. En el límite de ambos se halla la palabra declamatoria del griot que es una palabra como un canto» *(sɔ̀: ní:-gin).*

Los dogon explican que la diferencia habida entre el canto y la palabra ordinaria no supone una diferencia innata, sino una diferencia de grado, por así decirlo, ya que el canto se compone de los

[2] Considerando dicha perspectiva, podríamos decir que *sɔ̀:* y *mi:* corresponden, respectivamente, a la primera y a la segunda articulación de la lingüística estructural.

[3] Los dogon no conciben que se pueda cantar con la boca cerrada, sin articular las palabras (salvo a veces, cuando se trata de acompasar el trabajo).

[4] La palabra hablada posee «articulaciones» *(digu)* cual la palabra cantada, mas en el primer caso se trata más bien de las articulaciones lógicas y gramaticales (aun cuando la lengua dogon no exprese claramente dichas nociones) y de las pautas de los discursos; en el canto intervienen pautas mucho más marcadas que separan las fórmulas rítmicas.

mismos elementos fundamentales que la palabra: para producirlo, el cantor recurre a los cuatro elementos (agua, aire, fuego, tierra) que extrae de su propia sustancia, más gasta mayor cantidad, lo cual expresan los dogon diciendo que el cantor pierde más sustancia (sobre todo, agua) y más fuerza vital que el locutor, y que nosotros expresamos diciendo que el canto requiere mayor desgaste de energía. Mas el elemento más importante para la producción del canto, el que acaba fusionándose con él, para los dogon, es el aceite, ese famoso «aceite de la sangre» que ya habíamos visto intervenir en la palabra para brindarle su encanto, su «música», podríamos añadir ahora. Vimos cómo el acento ya intervenía en la palabra poética, que conllevaba mucho más aceite que la palabra ordinaria; en el canto, semejante desgaste de aceite resulta aún más fuerte. La casualidad de que en su lengua «canto» y «aceite» se expresen con la palabra *ni:,* acompañada de un sonido alto en el primer sentido («porque el canto se eleva al igual que la voz de una mujer») y de un tono bajo en el segundo (porque el aceite se esparce sobre la terraza y supone la semilla varón»), supone para los dogon una prueba suficiente, lo cual confirma su concepto acerca de la complementariedad de los tonos[5]. Ahora bien, sabemos que contra más aceite lleve una palabra, más eficaz será ésta, es decir que más grande será el efecto que produca sobre el oyente y que contribuye en mayor grado para obtener lo que desea el locutor; así es como explican el efecto producido por la oración o las palabras del griot. De entre todas las «palabras», el canto es la más eficaz, la que brinda mayor placer al oyente. Mas no obstante, ha de poseer para ello, el suficiente «aceite». El cantor mediocre, aquel «cuya garganta no es dulce», según dicen *(yɔ̀gɔ vomo ɛ́:lula)* recibe críticas; se dice de él: «habla, no canta» *(vo sɔ̀y sɔ̀:sɛ, ní:la).* No «pone bastante aceite», las notas no se prolongan de forma armoniosa sino que «se cortan» enseguida. Aquel que canta mal no se atreve a cantar solo, ya que provoca la risa; tan sólo puede mezclarse en los coros[6].

La música instrumental, vaya o no acompañada con un canto, se asemeja exactamente al canto y no difiere de él en nada, por su naturaleza. Efectivamente, es una «palabra» en el propio sentido, y no solo en el sentido simbólico del mensaje cursado por una potencia superior, ya que los dogon traducen todas las fórmulas musicales (rítmicas o melódicas) a fórmulas del lenguaje hablado.

Esa necesidad de traducir el «lenguaje» de los ritmos y de los

[5] Ver *supra,* p. 34.

[6] Tal es el caso de nuestros informadores Ambara y Amadigné, que sienten por ello cierta tristeza.

sonidos musicales a «palabras» dotadas de significado, se advierte incluso en las más sencillas manifestaciones rítmicas: las que acompañan una técnica. A partir del momento en que los gestos técnicos empiezan a organizarse según determinado ritmo, produciendo un sonido o un conjunto de sonidos característicos, emiten, para los dogon, una «palabra» simbólica pero que pueden traducirse al lenguaje claro. Los trazos y los colores de un dibujo o de una representación plástica no expresan directamente palabras, sino conceptos con los que mantienen una relación simbólica (por ejemplo, la idea de vibración y de sinuosidad expresada por la línea de espiguillas relacionada con los conceptos de verbo, agua, serpiente, germinación), en cambio todo conjunto de sonidos organizado en ritmo, puede percibirse cual un conjunto que recuerda determinados sonidos del lenguaje o sobre todo, cierta fórmula rítmica habida en el lenguaje. Tomemos el ejemplo del telar. Ya sabemos que el contínuo chirriar de los tensores y de la polea, expresan una «palabra» enigmática que se plasma en los dibujos del tejido, o mejor dicho, que les da un significado simbólico. Mas el artesano, a su vez, ejecuta movimientos regulares y simétricos, pasando la lanzadera de una mano a otra mientras que sus pies mueven los tensores[7]. Estos movimientos regulares y sincronizados, constituyen un ritmo, y los sonidos que producen suponen «palabra»; según los dogon, «dicen»: *kὲ: túru, kὲlεy, kὲ: túru kὲlεy...* «un cauri, dos cauris, un cauri, dos cauris...», aludiendo al pago del trabajo. Claro está, la interpretación puede variar según las regiones.

Se forma «una palabra» a partir del momento en que hay un ritmo organizado *(bóy)*. Mas no todos los golpes regulares pueden calificarse con semejante nombre, como por ejemplo, la trituración de los cereales[8]. Según los dogon, para que pueda haber ritmo, es necesario que «los golpes no sean iguales», es decir, que el oído pueda diferenciar los sonidos emitidos por los toques. Además, han de golpearse sobre una superficie plana y resonante.

[7] Toda correlación de movimientos regulares y alternos se llama *nìŋεlεmō* esta palabra se emplea, asimismo, para intercambiar preguntas y contestaciones en el diálogo, y para la sucesión musical de las dos partes llamadas *ɪɔ̀lɔ* y *nà*.

[8] La trituración recibe un nombre distinto según el cereal majado, puesto que varían los procedimientos. Aunque según el concepto dogon, no exista ritmo musical, las operaciones de la trituración obedecen a nociones de número, variantes de 3 o 4 según sea la materia triturada macho o hembra. Para majar el mijo, las mujeres dan cuatro golpes regulares, luego sueltan el mortero para dar palmas; el mijo es femenino; las palmas marcan las secuencias de cuatro. Los buñuelos de harina de alubia, elaborados por las niñas pequeñas en el mercado, se amasan siguiendo un ritmo ternario debido al aceite de karité, varón, en el que se fríen (ver Dieterlen y Calame- Griaule: *L'Alimentation dogon*, p. 61).

Dar golpes regulares con la palma de la mano, significa «golpear», *lága;* pero dar los mismos golpes con la mano ligeramente ahuecada para provocar una resonancia del aire, significa *bà*, «llevar el compás» (de un ritmo). Asimismo, si se golpea un plato de madera o un calabacino con una varilla, se produce una resonancia; es un ritmo, *bóy* (nombre de acción de *bà)*.

Por lo general, los instrumentos que se golpean con la mano o con una varilla, se supone que producen una «palabra»; son la mayoría de los tambores y la campanilla *ginu* (golpeada con un anillo, con ocasión del *sigi)*. Todos los instrumentos de viento en los que se «sopla» *(sùdɔ)* producen un «canto», además de la palabra: flauta, trompas, silbatos; los sonidos son más prolongados, tienen mayor resonancia. Mas consideran que existen algunos instrumentos de percusión que producen un «canto»; se trata de los tambores *gómboy* (el tambor que se lleva bajo el brazo) y *barubá:* (cuyo tambor está formado por un calbicino grueso) cuya voz es más «dulce» y retumba más que la de los demás tambores, y las grandes campanas *gà ŋana*. El arpa-laud *(gìngiru)* cuyas cuerdas se activan con los pulgares de ambas manos, se considera como un instrumento de percusión (se dice *gìgiru bà);* mas emite un «canto».

El aceite es precisamente el elemento común a estos distintos instrumentos que «cantan»; mas esta vez se trata de un cuerpo concreto y visible, el aceite de *sá* que se utiliza para su fabricación y cuyo uso se justifica por necesidades técnicas de conservación (por ejemplo, impide que se oxide el hierro de la campana) pero sobre todo para conferirles esa voz armoniosa sin la cual no existiría canto alguno. De no frotarse las campanas con aceite, los sonidos que emiten no se prolongarían: de no echar aceite dentro de la flauta, «su voz no sería dulce», sonaría mal; si no se deposita en medio de la piel del *barubà:* un círculo con una especie de goma aceitosa hecha con sesos de vaca y residuos procedentes de la trituración de las semillas de *sà*, la «voz» del tambor resulta distinta y no retumba, etc.[9]

El canto humano se asemeja las más veces al de los instrumentos, y por esa razón incluso los tambores que no poseen el elemento aceite reciben parte del mismo, ya que no podría haber música sin esa estrecha mezcla de «palabra» (considerada en esta ocasión sobre todo bajo su aspecto rítmico) y de «canto» (la melodía).

El «ritmo de la palabra», se torna, desde el punto de vista

[9] Si se apoya suavemente sobre dicha goma, al aplicarla sobre la piel del tambor, se oye una ligera vibración de la piel; eso es lo que produce «el canto».

dogon, en «palabra del ritmo»; así pues, bajo semejante perspectiva reversible, puede explicarse claramente aquel episodio mítico según el cual las primeras palabras «tejidas» por Nommo, y recibidas por Binou Sérou, repercutieron sobre la piel del primer tambor con el propósito de tornarse audibles y comprensibles para el común de los mortales. Las palabras requieren un ritmo y por lo tanto, someterse a las reglas del lenguaje, para que haya comunicación. Asimismo, todo mensaje sonoro ha de transformarse en fórmulas rítmicas para ser musical, siendo las propias fórmulas rítmicas «palabras» con sentido y pudiendo traducirse de un código a otro.

¿Hasta qué punto podemos realmente decir que se trata de superponer las palabras a las fórmulas rítmicas? Nada tiene que ver con los famosos «lenguajes tamborileados» cuya propia existencia ha sido puesta en duda, mas sin embargo, parece dada por cierta en aquellos lugares donde pueden relacionarse con lenguas con tonos. Los dogon no desean en absoluto enviar a lo lejos distintos mensajes por medio de fórmulas acompañadas con redobles de tambor. Tampoco se les ocurre pensar que los elementos de las figuras[10] dibujadas puedan ser identificados por medio de las palabras o de determinados fonemas de la lengua, identificación que, al llegar a convertirse en una verdadera escritura mediante la combinación de semejantes elementos hace que los elementos rítmicos no puedan ser superpuestos a dichos elementos del lenguaje, incluso estereotipados o convencionales, susceptibles de poder ser alterados de distinto modo, según el mensaje que se desea transmitir. Se trata de la traducción al lenguaje corriente de cuanto un oído dogon oye en la «voz» del tambor y las palabras «traducidas» de semejante guisa, se interpretan cual un mensaje relacionado con la situación social y psicológica en la que tocan el citado ritmo. Hemos de subrayar que las más veces, el ritmo acompaña un canto; mas las palabras del canto son totalmente independientes de aquellas que se atribuyen al tambor (aun cuando a menudo se refieren a las mismas circunstancias).

Hemos de recordar aquí lo esencial del sistema musical dogon, anteriormente reseñado[11]: todas las fórmulas, sean rítmicas o melódicas, constan de dos partes interpretadas sea por dos instrumentos, distintos, sea por las dos manos del tamborilero. La parte llamada *tɔ̀lɔ*, «que empieza» es hembra y siempre se interpreta sea con la mano izquierda, sea con el instrumento colocado a la

[10] Todo lo más, aluden al caso en que ciertos ritmos muy conocidos *(ánam bòy*, por ejemplo) se utilizan como señal para localizar a alguien que se ha extraviado o para llamar a alguien a lo lejos.

[11] Ver G. Calame-Griaule y B. Calame: *Introduction.*

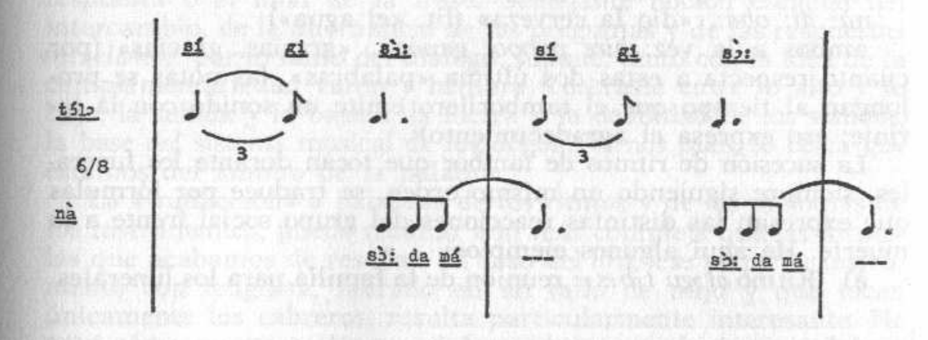
izquierda del otro, y cuya forma posee a menudo características simbólicas femeninas. Semejante parte del *tɔ̀lɔ* siempre se construye sobre un ritmo binario o cuaternario (dos equivale en este caso a cuatro, número femenino, ya que opinan que se trata de «dos pares de gemelos»). Tal y como su nombre lo indica, siempre ataca el *tɔ̀lɔ* y el *ná* le contesta[12]; esta última parte, cuyo nombre significa «principal», es varón y se basa en el número tres. Todos los ritmos constan de estas dos partes, cuyo enmarañamiento, a veces harto complicado[13], supone tanto el diálogo como la unión de los principios varón y hembra. Ahora nos resta demostrar, mediante un ejemplo, cómo funciona dicho sistema y las relaciones que mantiene con la palabra.

Sea el ritmo *sígi mènu bòy*, «ritmo del susurro del *sígi*»[14]. El «diálogo» de las dos partes del tambor es el siguiente: *tɔ́lɔ: sígi:, sígi sɔ̀:, sígi sɔ̀:...* «la palabra del *sígi*», *nà: sɔ̀: damá, sɔ̀: damá, sɔ̀: damá...* «(es) una palabra prohibida» (se sobreentiende que para las mujeres y los no-iniciados).

Estas «palabras» del ritmo, no tienen nada que ver con las que cantan al mismo tiempo y que reseñamos a continuación:

«El *sígi* no puede volar. - ¡El asiento está sentado!
Tan solo puede pasar por encima.
Tan solo puede saltar a lo largo.
—¡Ahé! el asiento está sentado por nada!»[15].

El *tɔ́lɔ* y el *nà* se superponen del siguiente modo:



[12] En el canto, generalmente es un solista (el mejor cantor) el que ejecuta la parte de *tɔ̀lɔ*, y el coro le contesta el *nà:*.

[13] Tanto más cuanto que añaden floreos en abundancia, debido a la virtuosidad del ejecutante.

[14] Se toca durante el *sígi*, cuando los bailarines llegan a la plaza, para apartar a las mujeres y preparar el baile; se toca asimismo, durante los funerales de un iniciado, tras la marcha de la gran máscara.

[15] *sígi jàm béle; dóno d'āiā; vàja yà tànu vá; vája pára yà yè:, ahé pè:re dóno d'āiā.*

La fórmula *sígi sɔ̀:* cuenta por dos tiempos; de hecho, parece ser que todas las palabras de dos sílabas, acentuadas sobre la primera, cuentan por uno. En cambio, *sɔ̀: damá,* que aparentemente, parece estar compuesta por el mismo número de sílabas, cuenta por tres; pero esto se debe a que el *damá* se acentúa sobre la última. Por consiguiente, podemos establecer el siguiente esquema rítmico: '(-)' en el primer caso, y '-' en el segundo, representando el signo - la sílaba sin acentuar [16]. Así pues volvemos a tropezarnos con los números dos y tres cuya combinación forma el «enlace» de los principios varón y hembra sin el cual no existiría ni lenguaje ni música.

Los dogon no se limitan únicamente a traducir de semejante guisa los ritmos de tambores al lenguaje hablado. Actúan del mismo modo con todas las demás fórmulas musicales. Por ejemplos los aires que interpretan los jóvenes con la flauta cuando van a saludar a los representantes de las grandes instituciones y a sus suegros, con ocasión de la fiesta de la siembra, poseen un significado concreto:

Ejemplo: *sèlumɛ kelé,* «aire de flauta de la solicitud» (se informa uno si la persona a la que se viene a visitar está en casa):

tɔ̀lɔ: íne yató ma, «¿está el hombre ahí?»

nà: íne tólo ma, «¿acaso no está el hombre ahí?»

- *bíre pó:kelé,* «aire de flauta de agradecimiento» (por la cerveza y la comida que se recibe en semejante circunstancia):

tɔ́lɔ: já obá: , «dio la comida»

nà: dí: obá:, «dio la cerveza» (lit, «el agua»)

ambos a la vez: *bíre póooo, ganáaa,* «gracias, gracias» (por cuanto respecta a estas dos última «palabras», las notas se prolongan al tiempo que el tamborilero emite un sonido con la laringe; eso expresa el agradecimiento).

La sucesión de ritmos de tambor que tocan durante los funerales, siempre siguiendo un mismo orden, se traduce por fórmulas que expresan las distintas reacciones del grupo social frente a la muerte. He aquí algunos ejemplos:

a) Ritmo *álɔgu tébɛsɛ:* reunión de la familia para los funerales.

Este canto esotérico es una alusión a la resurrección de Dyongou Sérou, en forma de serpiente y a su caminar deslizante.

[16] Parece ser que existe también concordancia entre los tonos altos o bajos de la lengua y las notas altas o bajas emitidas por los tambores; Así pues tendríamos el esquema para *sí(gí) sɔ̀:* y para *sɔ̀: damá,* lo cual corresponde efectivamente el esquema lingüístico. Mas dicha hipótesis, aún cuando resulta atractiva, no pudo ser comprobada sobre un número suficiente de fórmulas, como para poder confirmarla con certeza.

tɔ́lɔ: bà únum, bà únum, bà únum... «los hijos del padre»;

nà: ielá: voy, ielá: voy... «han llegado».

b) Ritmo *sɛ̀ruvɛ;* «pregunta»: sorpresa de los hombres ante la muerte y hallazgo de la voluntad superior de Amma.

tɔ̀lɔ: tírigi tírigí á: dày, «el hombre débil, el hombre débil, el hombre débil, ¿quién lo mató?»;

ná: à: dày, á: day, á: dày, mú dadày, «¿quién mató, quién mató, quien mató? Soy yo (Amma) quien mató».

c) *átimɛyovoya,* « Atimmé está destruido»: resignación y abandono del muerto a Amma.

tɔ́lɔ: áma-mɔn (ɛ) áma-mɔn (ɛ) áma-mɔn (ɛ), «en casa de Amma, en casa de Amma»;

nà: áma-mɔn (ɛ) áma-mɔn (ɛ) áma-mɔn (ɛ) vóy yà: ba, «en casa de Amma, en casa de Amma, déjalo en casa de Amma».

d) *ádulɔ,* «luto»; tras varios ritmos expresando el dolor, la rebelión y la resignación, pasan a la acción:

tɔ́lɔ: kɔy gɛ, kɔ́y gɛ̀, kɔ́y gɛ̀... «puesto que está hecho»;

ná: yìmu gínu yà: mõy, «vayamos a casa del muerto» (para celebrar los funerales) [17]

Estas fórmulas, aparentemente sencillas, se fundan en realidad en nociones de números de lo más complicadas; además se entremezclan de forma compleja, y tanto el *tɔ́lɔ* como el *ná* se van pasando fórmulas para que siempre haya diálogo, el primero planteando una pregunta o iniciando una frase, el segundo dando la respuesta o el final de la frase. Semejante noción esencial del intercambio, de la alternancia de las preguntas y de las respuestas *(nìŋɛlɛmõ)*, por lo tanto del diálogo, supone, junto con la idea de la complementariedad varón y hembra (contraste entre lo alto y lo bajo, la subida y la bajada, la fuerza y la debilidad de los sonidos) la base del sistema musical de los dogon. Vemos pues, lo cerca que estamos del ámbito de la palabra.

La «traducción» a palabras de los ritmos y de las melodías de los instrumentos, puede resultar aún más compleja que las fórmulas que acabamos de reseñar. El caso del *liru,* ese pequeño instrumento con lengüeta, labrado en un tallo de mijo y que tocan únicamente los cabreros, resulta particularmente interesante. He aquí cómo nuestros jóvenes «informadores» traducían a palabras el lenguaje del *líru* en uno de sus aires favoritos:

[17] No entramos aquí en el complejo detalle de la cuenta de las sílabas que se superponen a los redobles, siempre relacionadas con los números dos y tres. B. Calame se encargará de hacer el estudio detallado de dichos ritmos.

«¡No estoy loco, no huyan!
Soy hijo del jefe, soy Gimmogoy.
La niñita negra no tendrá miedo.»

(mí vèdegíne là: m, jɔ̀bɔg'ĩ,
mí ámberi: í: gɔ gìmɔgɔ̀y,
yà: gɛmí: liɛ: lìɛru) [18].

El cabrero permanece largo tiempo en la selva con su rebaño; cuando regresa a la aldea, su pelo ha crecido y está totalmente enmarañado, en cambio los demás chicos de su edad se pelean con regularidad. Su aspecto salvaje y rudo asusta a las mujeres y a los niños; les suplica que no huyan ante él y que no le tomen por un loco (efectivamente, los locos llevan el pelo largo, ya que nadie se atreve a raparles la cabeza)[19]. «La pequeña niña negra» que no tiene miedo, es la «hermana de los pastores», es decir la hija del dueño del rebaño, siendo ésta la única chica que baila con ellos.

Semejante «canto» (una vez más, no se trata de palabras realmente cantadas, sino de la interpretación de la melodía del *líru)* expresa de forma interesante, la psicología de los cabreros, que han de permanecer en la selva debido a su trabajo, fuera del grupo social, y que sienten bastante dificultad para reintegrarse. Su pelo indisciplinado, al no ir peinado, supone la imagen de la vegetación salvaje en la que viven. Ahora bien, conocemos asimismo las afinidades establecidas por la cultura dogon entre los cabreros y el personaje del Zorro: vida salvaje, familiaridad con la selva, carácter caprichoso y afición por el vagabundeo de las cabras cuya custodia les corresponde, y sabemos igualmente que los cabreros celebran numerosos ritos relacionados con el culto del Zorro. El *líru,* con su voz gangosa, expresa el lamento del Rebelde, su arrepentimiento y su descontento eternos; su canto expresa el sufrimiento de aquel que se halla fuera de la sociedad y no puede reintegrarse a ella, el orgullo que perdió al Zorro mítico («Soy el hijo del jefe...)[20], la soledad que supone su destino («No huyan...);

[18] Estas palabras están en dialecto *tómbo,* lo cual demuestra claramente su carácter tradicional. Al hacer un estudio de las sonoridades de dicho canto, se observa una imitación de la voz del *líru.*

[19] Consideran que el que va desmelenado y sin peinar, está perturbado. Opinan que aquel que lleva el pelo largo , pero cuidado, es un sabio: «es bonito, es como un gorro». Recordemos el interés social qùe se le otorga al peinado (ver p. 280).

[20] Efectivamente, el Zorro era hijo de Amma. El nombre que se atribuye aquí al cebrero simbólico, Gimmogoy, no deja de tener su significado. En *tómbo, gímu ɔ́gɔy (tɔ̀rɔ: ɔ̀gɔ tímu)* significa: «El Hogon superpuesto»; es el nombre que se le da a un niño cuyo padre y abuelo fueron Hogon (lo cual, a todas luces, resulta bastante raro). En un principio, el Zorro se llamaba *ɔ́gɔ,* «el rico» o «el jefe»; su padre Amma era «como el Hogon, puesto que no existía nadie mayor que él.»

la «niña pequeña negra» que baila junto con los pastores, evoca a Yasigui, la gemela del Zorro, de quien fue separado y a quien busca eternamente. Todo esto lo expresa la voz lastimera del *líru* y las «palabras» que intuyen en ella los dogon.

El tema de la voz gangosa del *líru* nos conduce al problema de la ética de los sonidos. De hecho ya tuvimos ocasión de apuntar [21] que la nasalización de la voz significaba para los dogon sinónimo de «podredumbre» (mì: *ɔ̀mu* «voz podrida») por consiguiente de muerte. En el lado opuesto se halla la noción de «voz dulce», *ɛ̀: lu,* es decir de armonía, en relación con la fecundidad y la vida. Desde el punto de vista musical, al igual que la nasalidad se halla representada por la voz del *líru,* la voz más armoniosa es la de la flauta; al confrontarlas dicen: «el *líru* habla con la nariz, la flauta habla con la boca» *(líru kínu-le sɔ̀: sɛ, kelé áŋa-le sɔ̀: sɛ)* [22]; mas si omiten echar aceite de *sá* en la flauta (o en la trompa) su voz se torna asimismo «podrida».

La armonía del sonido no solo es una cuestión de dulzura sino también de altura. Una voz alta y clara [23] «es como una purificación»; en el ámbito de la palabra y del canto humano, las voces de las jovencitas son las más armoniosas, por lo tanto las más benéficas. Por lo general, la voz de la mujer es más «suave» (porque es más alta) que la del hombre, y ocupa un grado superior en la jerarquía sonora (aunque lo que ella dice tenga menos sentido)[24]. Así es como consiguen establecer una clasificación de los sonidos, considerándolos tanto má agradables y benéficos cuanto más altos y más claros sean. Por consiguiente, en el orden instrumental observamos en primer lugar la flauta, pero también el silbato que produce un sonido muy agudo[25]. Luego vienen las campanas *gáŋana.* De las trompas, la llamada *k'à kele* («trompa clara») figura en primer lugar, y de los tambores de *gómboy,* etc.

Hemos de reseñar que el sonido que los dogon consideran como el más benéfico y purificador, no constan entre los sonidos musicales; se trata del tintineo de la masa del herrero, que hemos visto utilizar en caso de grave ofensa por cuanto respecta a la

[21] Ver p. 62 y *«L'Homme-hyène»,* antes reseñado.

[22] De hecho se le llama *kínu,* «nariz», a la lengüeta del *líru,* y *áŋa* «boca» a la boca de la flauta.

[23] *kelé,* que significa «alto y claro» hablando del sonido, es, asimismo, el nombre de la flauta.

[24] Volvemos a tropezarnos aquí con la ambivalencia que reseñamos a menudo.

[25] Según una antigua costumbre, uno debía silbar al mismo tiempo y siguiendo el mismo ritmo que los tambores, para acompañar el baile y «darle aceite». Estos pitos se labraban en forma de bagre con madera de *va* (árbol dedicado a Nommo); el pito en el que se introducía asimismo, aceite de *sá* para que su sonido fuera claro,' aportaba al baile la voz de Nommo hembra.

«solicitud de perdón a los antepasados» (ver p. 276). Volvemos a tropezarnos aquí con el valor purificador de los sonidos altos y claros[26]. El grito estridente y prolongado de las mujeres figura en la misma categoría (ese mismo que los europeos denominan vulgarmente «yu-yu» en toda Africa que los dogon llaman: *sé;* resulta benéfico y posee un valor alentador; sirve para «felicitar» a los hombres que se distinguen en el espectáculo de los funerales, sea disparando hábilmente con su fusil, sea dando en el blanco con su flecha, sea declamando el lema del muerto. Este grito bienhechor de las mujeres, se mezcla asimismo a los cantos de muerte; se elige a aquellas mujeres que demuestran tener habilidad para producirlo con el fin de «acompañar» a los cantantes varones en determinados momentos del canto llamado *bàdu nì:*, durante los funerales; su voz, comparable a la de Nommo bajo su aspecto femenino, añade mucho aceite a dicho canto y neutraliza el grito de las máscaras, que es un grito de muerte. Los dogon relacionan dicho grito con el del grillo *(bɔrɔ́y)* que posee «la voz más aguda de todos los animales» y que comparan con el aprendizaje de la palabra[27].

Semejante jerarquía de valores sonoros, fundada en el tono de emisión, resalta de forma sorprendente por la manera con que los dogon caracterizan y clasifican las distintas clases de rombos. Estos instrumentos particularmente misteriosos, puesto que sólo salen de noche y se ocultan estrictamente de las miradas de las mujeres y de los no iniciados, desempeñan un importante papel ritual y están estrechamente relacionados con las fuerzas de la muerte[28]. Existen tres formas distintas, que por consiguiente emiten sonidos distintos. El primero, de forma oblonga, resulta el más pesado y emite sonidos muy graves y sordos; representa «la lengua de Dyongou Sérou» y su zumbido se parece al estertor de un enfermo *(kìde jìmugine nínu*, «respiración de un ser enfermo»); es una voz «gruesa» o «pesada» *(mì: pó, mì: déme)*. El segundo, un poco más ligero, emite un sonido más alto y más sonoro *(mì: tòlo);* es «el Zorro que el antepasado había agarrado por el rabo y hacía girar en el aire»; los sonidos que emite son gritos de pavor. Para terminar, el último, en forma de pez con una raya central sobre la

[26] A la que hay que añadir la extremada pureza de la masa del herrero instrumento cultural por excelencia.

[27] Acerca del grillo, ver nuestra Introdución a la *Classification des insectes chez les Dogon*, por M. Griaule, p. 15.

[28] No nos detendremos aquí en el papel ritual y en el significado mítico del rombo (ver al respecto *Masques dogons* et *Le Renard pâle);* nos limitaremos a emitir consideraciones sobre el valor ético que los dogon atribuyen a su «voz».

espalda que representa sus vértebras[29], es «el pez que Binou Sérou ofreció en sacrificio al *sɔgɔ́* de la charca y que hizo girar sujetándolo por la cola» para purificar el campo mítico; es el más ligero de los rombos, y su voz es por lo tanto la más clara *(mì: kelè);* ahora bien, esta voz clara, aun cuando evoca el gemido de dolor de un niño *(éyeye éyeye éyeye)*, resulta precisamente el elemento purificador. Semejante rombo es el que hacen girar el último, tras los otros dos; su zumbido es benéfico para los hombres y para los cereales; ocupa el último lugar para compensar el efecto nefasto producido por los otros dos: amenazas proferidas por Dyongou Sérou (que «traducen» por las siguientes palabras: *nà-gɔ í: gɔ mìnɛgō* «quiero tragarme a la madre y al hijo», luego, girando cada vez más a prisa: *kɔ̀vɔy mìnɛgō mìnɛgō*, «quiero tragármelo todo, tragármelo todo»)[30]; pánico manifestado por el Zorro y comunicado a todos aquellos que le están escuchando: *vílemoɲu vílemoɲu vílemoɲu*, «me hacen girar, girar, girar...»[31]. Al oír ambas voces de desgracia, las mujeres y los niños se encierran en sus casas. La voz del pez-rombo, vuelve a infundirles confianza.

Desde el punto de vista musical, la voz del rombo se caracteriza mediante una prosecución de subidas y bajadas *(úlogu sùgogu)*, y un constante aumento de intensidad; no marca pauta alguna sino que se emite de forma ininterrumpida; dicen que se trata de una «voz larga» *(mì: pála)*.

Por consiguiente, y por cuanto respecta a los sonidos musicales (llamados *mì:*, «voz», con el mismo nombre que los sonidos del lenguaje), volvemos a tropezarnos con los antagonismos fundamentales que habíamos establecido al iniciar el estudio que nos ocupa entre los elementos del lenguaje. Incluso pensamos poder asegurar que el examen de semejantes antagonismos, dentro del ámbito musical, contribuye a que podamos captar con más facilidad su importancia en el de la palabra. Comprobamos que el antagonismo fundamental sigue siendo el de los sonidos varones y hembras, fundado en criterios esencialmente de altura, y en segundo plano, de timbre y de intensidad. Todo lo que sea bajo o descendente, es varón; todo lo que sea alto o ascendente, es hembra. Mas semejante clasificación, que resulta sencilla a primera

[29] De hecho, las tres formas poseen esa raya mediana que «alivia» la voz.

[30] La expresión «la voz del rombo se lo traga todo» suele decirse corrientemente.

[31] Los efectos del miedo transmitido por la voz del Zorro (voz del rombo que lo representa o grito del zorro real por la noche) se describen de la siguiente forma: da frío y hace engordar la cabeza *(kú: àma vɔ)*. Esta última expresión se utiliza para caracterizar un miedo de origen sobrenatural, cuya causa no puede explicarse; el *nàma* del ser desconocido que provoca el terror se coloca sobre nuestra cabeza y empieza a «hincharla».

vista, se torna complicada debido a la noción de relatividad; siempre podrán decir que una nota es alta o baja con respecto a otra con la que forma pareja, de ahí la imposibilidad para un investigador europeo de establecer una «gama» definida y fijar exactamente el nivel de altura a partir del cual una nota se torna femenina. No ha de extrañarnos, pues, la importancia que adquiere el contraste varón/hombre después de todo cuanto hemos dicho acerca del lugar que ocupa en la cultura dogon, y vemos claramente cómo se articula con la noción de duplicidad y de pareja. Las fórmulas musicales posibilitan la actuación de los contrastes de números que refuerzan los de los sexos con mayor acierto que la palabra. Por lo tanto, todas las fórmulas rítmicas dogon, por complejas que sean, siempre pueden reducirse a combinaciones de los números 2 y 3. Dichos contrastes se ven mezclados con consideraciones éticas y afectivas: valor benéfico, purificador, agradable, de las notas altas; maléfico y desagradable, de las notas bajas. Los contrastes de timbres corroboran semejante clasificación, hallándose ambos polos extremos constituidos por la voz «podrida» de un lado y la voz «clara de otro *(ɔ́mu/kelé)*; entre ambos extremos consta un sinfín de apuntes sobre el carácter de los timbres[32]. A raíz de esta primera dualidad, varón/hembra, interviene la doble noción de matrimonio y diálogo: unión de los principios de sexo opuesto formada por la mezcla de notas altas y bajas, la prosecución de las subidas y bajadas y asimismo por la combinación de las fórmulas numéricas del *tɔ́lɔ* y del *nà*, alcanzando dicha unión simbólica la exaltación de la fecundidad en el mundo[33]; por otro lado, el eterno diálogo del hombre y de la mujer, encarnado por el *tɔ́lɔ* y el *nà*, sucesión ininterrumpida de las preguntas y de las respuestas que se mezclan, se entremezclan de forma inextricable cual los hilos de un telar, constituyendo el símbolo de toda la palabra universal.

Si enfocamos ahora la música hacia el efecto que produce sobre los asistentes, no nos sorprenderá volver a tropezar con el

[32] B. Calame, al experimentar las reacciones de algunos informadores dogon al oír diversas notas emitidas por un violín europeo, apuntaba su extremada sensibilidad a los más finos matices de timbre; por eso hablan de una nota «roída» *(mì: kɔ̀y)* cuando la nota va acompañada de un ligero chasquido de la cuerda; de una nota «manchada» *(sɔ̀gɔlɔ)* cuando hay contravibraciones desiguales; de una «voz colgada» *(mì: kɔ́lɔ)* cuando hay mala emisión con un ligero ruido parásito al principio, etc.) Ahora bien, hemos de reseñar que estas distintas expresiones se utilizan al hablar de la voz humana; se dice que la voz trémula y sorda de un anciano está «roída»; la «voz colgalda» se refiere a una anomalía anatómica: la lengua pegada al paladar y que no permite emitir una voz normal, etc.

[33] Hicimos hincapié al respecto, en nuestra publicación anterior, junto con B. Calame *(Introduction...)* y por lo tanto no volveremos a insistir en esta ocasión.

mismo mecanismo correspondiente a la palabra, puesto que el sonido musical consta de los mismos elementos, sigue la misma trayectoria y riega el organismo del asistente del mismo modo; los cuatro elementos que forman el sonido se descomponen en el cuerpo y lo «alimentan»; el aceite permanece en la superficie de la sangre y se mezcla «al aceite de la sangre», que es de su misma naturaleza. Los intestinos «proceden al reparto», al igual que sucede con la comida y la palabra. Cual si estuviera bajo el efecto de la buena palabra, el hígado y el corazón se hallan lubricados y refrescados. Mas como la cantidad de aceite contenido en la música es más importante que la de la palabra, incluso cuando es buena, sus efectos resultan mucho más fuertes. El cuerpo se halla abundantemente «alimentado», las semillas de las clavículas se tornan húmedas y germinan, liberando gran cantidad de fuerza vital que provoca los movimientos acompasados de los miembros y de la cabeza, que se esbozan las más veces, incluso inconscientemente, al oír un ritmo. «Aquel que padecía hambre y se había turbado tristemente, se levanta al oír música; ha olvidado su hambre, es como si le hubieran dado algo de comer.» La música sirve asimismo de consuelo cuando se está triste moralmente, y es una de las razones por la cual se emplea en los funerales.

El que uno sea más o menos sensible a la música depende del hígado, ya que es el *kikínu sáy yà* (la afectividad) el que reacciona al oírla, provocando un sentimiento de placer. Por eso, las mujeres son las que demuestran tener mayor sensibilidad, y aquellos hombres cuya naturaleza es más refinada, más intuitiva. Según eso que podemos llamar «la caracterología» dogon, cuyos típicos ejemplares son, tal y como recordamos, los cuatro antepasados, era evidentemente Binou Sérou, el intuitivo, el más dotado para ello y aquel que supo oír y «traducir» a palabras el lenguaje de los ritmos del tambor. Piensan, asimismo, que los amantes de la música poseen el espíritu más vivo que los demás; el hecho de tener que retener palabras, melodías, ritmos, desarrolla la inteligencia y la memoria. «Aquel que se despierta por la noche para pensar, que reflexiona sobre las cosas que ha oído y que no las olvida, es el que posee el mejor hígado y el que mejor comprende la música. Aquel que duerme durante toda la noche y que se levanta por la mañana para proseguir su trabajo, ése lo olvida todo.» Citamos textualmente estas palabras de Ambara para demostrar la relación establecida por uno de los dogon más inteligentes y más sabios que hayamos conocido, entre la inteligencia receptiva y la sensibilidad musical.

Sin embargo, ser sensible a la música no significa forzosamente que sea uno capaz de producirla por sí mismo. Ambara

supone precisamente un ejemplo de lo más típico. Es un excelente conocedor de todos los ritmos, un notable bailarín, capacitado para citar las palabras de cualquier canto, se siente sin embargo incapaz de cantar él mismo y tan sólo toca el tambor de forma mediocre. El dice que no se trata de una carencia de aceite, sino que por el contrario hay mucho, mas no sale y el agua mana en su lugar (es decir, que su canto es una simple «palabra»); el aceite llega hasta la garganta y vuelve a bajar, rechazado por la campanilla, que siempre, según Ambara, «decide que no le corresponde cantar a dicha persona, que tiene otra cosa que hacer». Lo cual significa que no hay que empeñarse en cantar o tocar un instrumento cuando no se está dotado para ello[34].

Puesto que las mujeres son particularmente sensibles a la música, es obvio que un buen músico o un buen bailarín sabrá seducirlas fácilmente. Mas (añaden los dogon sensatos) eso no basta para conservarlas, ya que «las felicitaciones no cuidan la casa» *(yàrabíre gínu gɛ̀riɛjɛ)* y para conservar a su esposa hay que trabajar y alimentarla. Ahora bien, el que ama demasiado el baile o el canto, suele desatender su trabajo para asistir a todos los funerales de la región (incluso cuando no está obligado a acudir, por no mantener lazos de parentesco con el difunto). Como reza el refrán, «el ojo de la plaza (es decir, el que todos miran) no suda durante el trabajo» *(tay gíre bírɛ-nɛ só:ridɛ)*. De ahí el sinfín de anécdotas que existen sobre el tema de la esposa conquistada por medio del baile (o de la música) y perdida debido al hambre; he aquí una típica: «Una chica del bajo Sanga quiso casarse a toda costa con un joven que bailaba muy bien, éste le advirtió con toda lealtad que nada poseía, mas ella se empeñó en irse con él a su casa. Poseía un *saval* de mijo; se lo comieron. Luego la esposa se marchó a casa de las mujeres menstruadas, y su marido fue a decirle "He aquí tu cena" y empezó a bailar. Al cabo de seis días con semejante régimen, la esposa regresó con sus padres, ya que (reza otro refrán) "el baile conquista a la mujer, pero no mantiene la casa" *(gɔ̀:yà:na bebɛ́sɛ, gínu gɛ̀lielɛ)*.» Añadiremos que el hombre que demuestra ser buen músico o bailarín y buen trabajador a la vez, «vale más que los otros, y las mujeres permanecerán con él»[35].

Tras semejante examen, volvemos a advertir, una vez más, el humanismo del pensamiento dogon. La música supone una forma superior, trascendente de la palabra. Sin duda alguna, posee un significado religioso y cósmico, y lleva a los hombres el mensaje de Nommo, organizador del universo, valiéndose de la armonía y de los antepasados que organizaron el grupo social y sancionaron las instituciones por medio de ritmos. Mas dicho mensaje puede traducirse a palabras humanas; los instrumentos poseen voces humanas, el sistema musical está fundado en los conceptos eminentemente humanos de casamiento, diálogo, intercambio. La variedad de las fórmulas musicales expresa las situaciones psicológicas de los hombres en lucha con todos los problemas de la vida social. Al oír el lamento gangoso del *líru*, que traduce la soledad desesperada del individuo rechazado por la sociedad, comprendemos hasta donde puede llegar el refinamiento al expresar los matices. Al igual que la palabra, más a un nivel superior, la música favorece[36] las relaciones sociales, alivia a los afligidos, crea uniones, las torna fecundas. Finalmente, y al igual que en la palabra, comprobamos la necesidad de querer conservar el sentido de la medida, la expresión musical no ha de adelantarse a las actividades normales de la existencia. Unicamente el griot, cuya función social consiste precisamente en ejercer la música y el arte de la palabra, tiene derecho a difundirlas a su antojo.

---

[34] Todos los niños se entrenan con los distintos instrumentos, a guisa de juego: tambores sin piel *(kóro)* de los guardianes de los campos, litófonos, instrumento de sustitución hecho con frutos *(kà:mu)* para las trompas, un tallo de sorgo para la flauta, etc. El que demuestra tener dotes le pide permiso al cabeza de familia para tocar el verdadero instrumento. Salvo para la flauta, cuyo juego se practica de forma individual, siempre es la familia quien decide confiar tal o cual instrumento a uno de sus miembros, por considerarlo el mejor músico.

[35] Para otra anécdota, ver *supra*, p. 548, nota 131.

[36] Ciertamente se trata de expresar simbólicamente la situación del Zorro, personaje mítico; mas ya conocen sobradamente nuestra opinión sobre la humanidad de dicho personaje y la manera en que encarna ciertas tendencias del ser humano, como para que no sea necesario justificar aquí nuestra interpretación.

CONCLUSION

Sin multiplicidad y sin discontinuidad —sin fecundidad— el Yo seguiría siendo un sujeto donde toda aventura volvería a ser la aventura de un destino. Un ser capaz de otro destino ajeno al suyo, es un ser fecundo. En la paternidad, donde el Yo prosigue dentro del Otro a través de lo definitivo de una muerte inevitable, el tiempo triunfa sobre la vejez y el destino debido a su discontinuidad.

(E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 258).

Sin duda alguna, resultaría fácil hallar algunas lagunas en nuestro estudio. El intentar abarcar todos los aspectos de la palabra en la vida de un grupo social, incluso limitado, resultaría ciertamente ilusorio. Juzgamos que resultaría menos importante presentar un trabajo completo que poner de relieve cierto número de relaciones que pudieran caracterizar la forma original con que resuelve sus problemas determinada sociedad.

El examen de las relaciones entre la palabra y la persona dio lugar a una estructuración del Yo desde una óptica tanto psíquica como corporal, evidenciando la fecundidad cual el colofón de lo que el lenguaje médico denomina «función somática». Según los dogon, la fecundidad depende de la calidad de las relaciones afectivas de los esposos, en definitiva, por lo tanto, de la naturaleza de las palabras que cruzan.

El antagonismo de los sexos, la ambigua relación que los une, atrajo particularmente nuestra atención a lo largo del referido estudio. Sea cual fuera la óptica bajo la cual consideremos la cultura dogon, volvemos a caer, efectivamente, sobre dicho antagonismo complementario que determina un concepto dualista del mundo. Hallamos en su base a la propia persona, varón o hembra, tanto en su sexualidad como en su siquismo. Lo que denominamos «los polos de identificación» de la persona, se agrupan de dos en dos en varones y hembras, y el individuo se halla dividido en dos «mitades», debiendo llevar normalmente una de ellas la delantera, según el sexo «dominante».

Además de hallar en sí mismo dicho antagonismo de los sexos, el dogon lo observa, asimismo, en el mundo que lo rodea, no solo en la realidad material de los seres y de las plantas, sino también en el juego de las grandes alternancias cósmicas; día y noche, época de sequía e invierno, sequía y humedad, fuego y agua, muerte y vida, suponen para él ilustraciones de semejante dualismo.

Desde el punto de vista social, volvemos a tropezarnos con el mismo concepto dicotómico, puesto que los «polos» de las estructuras social y religiosa se superponen a los de la persona humana; se efectúa la división en cuatro partes, agrupadas de nuevo de dos en dos, según un antagonismo sexuado.

Por consiguiente, proyecta en el mundo que le rodea, la imagen que se forja de sí mismo y de su propia dualidad, o si se desea, la imagen de la pareja humana y de su ambivalencia, ya que cada una de dichas dos «mitades» que hallamos a todos los niveles de esta cultura, se subdivide a su vez en dos partes, positiva y negativa.

La calidad de las relaciones psicológicas se pone de manifiesto merced al estrecho vínculo que une al individuo con su medio. Se supone que la potente estructura social está relacionada con la de la personalidad, definiendo a cada instante las relaciones que mantiene el individuo con cada uno de los grupos que la componen. Las relaciones de palabras entre los distintos niveles están estrictamente codificadas.

Esta firme estructura, que constituye la fuerza de la sociedad dogon, es, asimismo, una fuente de debilidad, ya que al provocar la dependencia demasiado estrecha del individuo con respecto a su medio, le condena al aislamiento y a la angustia cuando se halla lejos de su entorno familiar. Eso fue efectivamente lo que advirtieron los psicoanálistas, que observaron a los dogon [1]. En otro orden de cosas, la inestabilidad de las relaciones mantenidas con la esposa supone una fuente de constante desequilibrio para el individuo y por consiguiente para la sociedad.

Para los dogon, la palabra desempeña un gran papel en el desenlace de las tensiones. Se emplean numerosos procedimientos verbales para eliminar las causas de conflictos (burla catártica, broma, ironía, fórmulas de cortesía) o para resolverlas cuando no han podido evitarse (disculpas, solicitud de perdón, reconciliaciones, reparación de las «malas palabras»).

Todas estas complejas relaciones se tornan claras y adquieren su verdadero significado cuando se las sitúa en la perspectiva de

[1] Parin, Morgenthaler..., p. 499-500.

lo temporal, orientada a su vez, hacia la supervivencia. El símbolo clave de la psicología dogon nos brinda la interpretación propuesta por dicho pueblo con relación a su nombre *dɔgɔ́*, asociándolo con el de la hierba salvaje, *dɔ́gɔ* que vuelve a brotar sin cesar y que ninguna destrucción puede aniquilar. Mediante semejante imagen, los dogon expresan la voluntad de supervivencia de su raza, que supo campear las guerras y las difíciles condiciones de vida del acantilado.

Vemos surgir dicha noción de tiempo dentro del propio circuito de la palabra. En efecto, para que realmente exista una palabra, se requiere una respuesta, que provoca otra a su vez, etc., o sea la implantación de un diálogo iniciando un movimiento progresivo que aporta un sentido al discurso [2]. La falta de respuesta crea un malestar que supone de por sí un paso hacia la regresión. El caso extremo de semejante regresión lo constituye el de los muertos, cuya «palabra» se define precisamente como privada de respuesta e intentando vanamente iniciar una comunicación imposible. De ahí los esfuerzos de los vivos por querer restablecer el circuito interrumpido rindiendo a los difuntos un culto destinado a infundir de nuevo un poco de vida a su «palabra» y permitir que transmitan a las generaciones venideras esa parcela de fuerza vital que garantice el vínculo entre el pasado y el porvenir.

La palabra se propaga a tenor del tiempo. Se transmite de una generación a otra sin solución de continuidad, como bien lo demuestra la imagen de la pieza de tela que se teje a lo largo de los años y que jamás se acaba. La palabra sigue el camino de la duración, de ahí que sea irreversible; resulta tan imposible anular las palabras que se han pronunciado como retroceder en el tiempo. Por ese motivo, vemos como el juramento, al intentar conseguir esa marcha atrás, se coloca bajo el signo de la muerte.

A todos los niveles de la palabra, vemos como se van multiplicando las precauciones y las reglas para garantizar semejante paso en el «buen» sentido. Los intercambios sociales se realizan en el sentido ascendente poniendo de relieve la jerarquía de las generaciones. La palabra religiosa se esfuerza por establecer un circuito de intercambios abierto a la supervivencia y por asegurar el porvenir. Los intercambios poéticos hacen resaltar la importancia de la noción de relevo, ilustrada por la necesidad de «llegar hasta el fondo» antes de ser relevado por otro narrador que empalme con una nueva historia o con una nueva serie de adivinanzas.

Sin embargo, esa necesidad de siempre caminar en la misma

[2] Además del carácter «lineal» del propio discurso.

dirección que el tiempo, crea una servidumbre y es de temer que tal despliegue de codificaciones pueda llegar a alcanzar un formalismo estéril; con lo cual siempre volvería a correr el peligro de caer en el inmovilismo que deseaba evitar. Podemos preguntarnos qué lugar concede la sociedad dogon a la libertad.

Dado el cuadro temporal que acabamos de definir, la libertad consistiría precisamente en desprenderse de parte de los límites del tiempo, por un lado, y por otro, de las estructuras sociales en la medida en que se hallan dirigidas por el transcurso del tiempo, es decir: la sucesión genérica de las generaciones. En el ámbito de la palabra, semejante liberación de la duración, se pone de manifiesto mediante el empleo de la adivinación que intenta usurpar el conocimiento del porvenir. Semejante liberación del tiempo supone, asimismo, una liberación del orden de las generaciones puesto que el conocimiento del porvenir queda reservado para Amma, quien representa al padre en la estructura familiar, y por consiguiente, a la generación superior.

Otras formas de liberación surgieron a lo largo de nuestro análisis: bromas e insultos catárticos intercambiados en las relaciones de los *màŋu*, atropellando las habituales barreras de la educación y del respeto, cantos obscenos entre hombres y mujeres, con ocasión de la cosecha del fonio, implantando por un momento la igualdad entre los sexos; forma poética del *tè:re*, consistente en imaginar un mundo al revés donde incluso se invierten las nociones temporales, etc.

El prototipo de semejantes actos de libertad es la conducta del personaje mítico del Zorro, símbolo psicológico de esa parte del hombre que lo empuja a revelarse contra el orden establecido. El Zorro, al cometer el incesto con su madre, llevó hasta el extremo límite la liberación de la prosecución jerárquica de las generaciones, y por lo tanto del tiempo. Así es como interpretamos su capacidad para leer el porvenir, y su dominio de la adivinación.

Mas observamos, asimismo, que le corresponde la «palabra de ciencia»; ya que el hombre que intenta conocer los secretos de la naturaleza salvaje, «usurpa» en cierto modo, los límites del conocimiento humano y su ciencia de doble filo (remedios o venenos) le convierte en el dueño de la vida y de la muerte, casi como el mismo Dios [3].

Los dogon no manifiestan de forma explícita en su mito, que el Zorro es el inventor de las artes plásticas, sino que los hombres

[3] El Zorro no es el inventor de la medicina, sino el primer curandero el antepasado Dyongou Sérou, es un personaje ambivalente y el mito nos lo presenta «pasando al lado del Zorro» por desobediencia y ruptura de interdicción.

las inventaron cual una forma de luchar contra la muerte. Sin embargo, merced a las asociaciones de categorías, nos consta que la muerte pertenece al dominio del Zorro, y advertimos en repetidas ocasiones que relacionan al propio Zorro con la fabricación de las máscaras y con sus danzas. Podemos por lo tanto, declarar que, bajo la óptica de las estructuras simbólicas, el arte —puede que bajo su forma más completa: máscaras y esculturas funerarias— procede, asimismo, de él [4]. El Zorro representa la rebelión y la libertad individual, enfrentada al orden social. Si se muestra réprobo, significa que supone un peligro para semejante orden y una amenaza de regresión frente al ímpetu vital que conduce al grupo hacia la supervivencia. Las soluciones que busca la sociedad para poder resolver la superación del Yo y su continuidad hacia el Otro, son soluciones colectivas.

Una sociedad que vive en difíciles condiciones materiales, cuya existencia se halla amenazada contínuamente por la escasez de sus recursos, sometida a los caprichos del clima y del sol, solo puede sobrevivir si todo el grupo auna sus esfuerzos para seguir adelante. La libertad individual aparece, en semejante perspectiva, cual una amenaza de regresión. Por eso se halla reprimida, mas no se la suprime porque resulta necesaria. Además de sus aspectos positivos y creadores, que van implícitos en el concepto dogon, engendra, asimismo, un movimiento. Los dogon lo supieron captar perfectamente y lo expresan diciendo que Amma no quiso aniquilar al Zorro y dejó que prosiguiera su loca carrera por el mundo, donde prosigue su eterna y siempre decepcionante búsqueda, ya que el desequilibrio al provocar una nueva puesta en equilibrio, sin cesar, resulta en definitiva más dinámico que la estabilidad.

[4] En cambio la música le corresponde totalmente a Nommo.

APENDICE

(textos)[1]

[1] Damos aquí textos dogon o traducciones de textos, demasiado largos para poder reseñarlos a lo largo de nuestro estudio.

1. *El hombre y su mujer (pág. 361)*

áyne túru yà:na vòmo púnnam námu gèlic: vὲ, ápala pálu. vò íge béllὲy dὲgεsε[2] *vò ìge Kíde káma sὲlε, lèye ídugo d'ĩiey vὲ ápala pálalugo d`ĩialy. ígεnε-gɔ sà:, áɲu ìdu torá: mú jèla:. ũvɔ, púnnam jεlá:bɔᵤ-ye pálu dὲgε bené. yà:na sà:, mú nà kɔ̀ d'ōy dālá. sɔ̀y góru vómo jeɲá:, goá:, ígε ε lèye yày. kɔ̀-de dígunε sɔ̀: sὲlε.*

2. *Las mujeres del Hogon (pág. 371)*

ɔ̀gɔnε yá:ū lὲy sὲbe. lὲy íyà: dagí jeiá: bélὲy báru. bé tà:nu bé vɔ̀ᵤ, ɔ̀gɔnε yà:na dágunε-gɔ íbεbé. ɔ́gɔnε báy túru goá: yéru yày. yéru yà: vò yà:, yà:ū lὲy-gɔ yà:na dágunε-gɔ bírε bírεbele, yà: íbε vómo-vóy be, báy túru yà:na dágunε-gɔ bé vɔ́y bírε tɔ́lī. yà:na dágunε-gɔ t'ōnia:, míɲu nì:-le sà nì:le-gin sórodadóy bì:. bé vɔ̀y béy áluminε kánu. bá:na yà:na dágunε-gɔ yímay-ga, ɔ́gɔnεy bá:na tágō bὲ:nε. bé sá:, íne á: yàye ɔ̀gɔnεᵧ tágu bὲdo-ma g`ī. sasà: údi bé sà:, únube yaye tágu bὲ:d`ē g`ī. béʸ t'ī, bé yà síbi sábi síbi g'ī. ɔ̀gɔnε kíde káma έgεtu. pílema v'ēy, ɔ́gɔnε έgεlu, yà: támu. ɔ́gɔnε vὲlu, léᵧ íne á: yàye tágu bὲ:do ma g`ī. élukùmɔ sà:, úni yáye tágu bebέ:gō gi. vóy t`ī. élukùmɔ yà:. kíde vó sà:ydo, ɔ́gɔnε d'ō t'ā, ɔ́gɔnε bà d'ō t'ā, ɔ́gɔnε nà d'ō t'ā[3]. *yà: íbε*

---

[2] Literalmente, «lamer»; es la palabra que emplean para un *ápala*.
[3] Lema del Hogon.

vómo-gɔ míɲu nì:-gin sórododoy t'õniay va. ɔ́gɔnω sà:, íe gínu jàmilá: va. ɔ́gɔnɛ íɲela: gínu vómo tébu yɛ̀nɛy vɛ̀. vó viá:, yà:na dágunɛ vòmo-gɔ míɲu nì-gin t'ñoniay. ɔ́gɔnɛ yà:ū lɛ̀y-gɔ bemá míɲu nì: t'õni:-gɔ bálumɔnɛ, bélɛy baré, já:na va. bé sà: vomá mùyō kána vá. íne yamá:le digíe yà:nɛ và. ɔ́gɔnɛ jimiá: yɛná:, únu ɛ́ga.-sō và, áma-ɔn (ɛ) béy yába:sō và. kɔ̀ béle bè, ánáū yà:ū léy ígia kúnu kára sɛ̀bɛnɛ và. yámala s'ūŋ (u) tà:nu pɛ́lu kúloy bibíɛebe và. íne áy kána yà:na jɛjédo-ye áma hákilɛ vóy óbo và.

3. *El cocodrilo y el perro (p. 499)*

ìdu-le āyō-le ánuge l'āy. bélɛy ánuge bé vɔ́u, báy túru 'āyo vó bà nà búlu dɔ̀y. 'āyō dɛ̀nɛ sà:ra, kɔ́ɲō alá:, vó ánuge ìdi bó:nu. vomá únu nà búnɔ-gɔn vɛ̀ gì. ìdu yà goá: vɛ̀. và:ru vo vɛ̀:-le, 'āyō sà: ìdu vomá únu nà búnɔ kínu ólu damá và, vomâ yàye kínu vòmo-gɔ memé: màniemeti vɛ̀ và. ìdu dorá: gòy. yà: kínu vòmo súdɔ, mànielu. íe lɛ̀y yày. vò sùdɔu vò sùdɔu, kínu vòmo mìɲu gòy, ìdu s'ē yèna:, pílema: vɛ̀. 'āyō vomá únu áma-dɛ vòy yà:batū và. kínu únumo mìnu goáy, ɔ́lu-gɔ dìmɛlu và. kɔ́:-nɛ úni damáy vɔ̀ và. ìdu-le vò nà búnɔ ɔ̀lu-gɔ[4] nɛ̀µɛlu, ìdu yà:, ánakúdu tà:nu dɔ̀mi. ìdu vò yày vò nà búnɔ dɛ̀nɛ sà:ru. kɔ̀ɲōgɔ alá:, vò ánuge 'āyōy bò:nu. 'āyō yà goá: vɛ̀. ìdu sà:, āyō vomá d'ānula:-ye, únu nà ɔ́lu-gɔ nɛ̀mɛnɛ gì. 'āyō d'āie tɔlɔ́, dúlɔ vòmo muná:, d'āiā bɛ̀:lu. ìdu sà: vomá màynie và, únu nà búnɔ-gɔ dábanu nɛ̀mɛnɛ và. 'āyō íe pílema: d'ōy tɔlɔ́, kílelu, 'āyō ká:nia: ɔɲiá:, dāiā bɛ̀:lu. 'āyō s'ē yɛ̀nα:, ìdi bó:na:, kɔ́de vó gì, kɔ́:nɛ múy dàma-ga mú iá:sō. ú yày'ú nà búnɔ túmi nɛ̀mɛ. báy vɔ́gɔ bélɛ̀y tùmɔ kóle yà:bī kɔ́-dɛ íe báy dɔ̀ 'āyō ìdi dì:-nɛ dɔ̀:melɛ, yóru-gɔ tùdɔdó-ga.

4. *La sordo-muda (pág. 500)*

Un hombre tenía dos esposas, una estaba embarazada y la otra no. La que no estaba embarazada se marchaba a labrar con él todas las mañanas, la mujer embarazada les preparaba la comida. Al llegar a la selva, ellos la saludaban diciendo: «¡Ha llegado la comida!». Acto seguido se cobijaban a la sombra de un árbol y comían. Un día, trajo ella la comida, la saludaron, pero su marido le preguntó si había sacado agua para traérsela. El hijo que se hallaban en el vientre de la madre habló y dijo: «¿Acaso la que está

[4] *ɔlu, lit.:* «la humedad» de la vasija funeraria, se refiere a todos los sacrificios que se practican en él (cerveza, crema, pollo, etc.) consumiendo parte de ellos los participantes.

contigo no es una mujer?. Un hijo que no ha nacido y que habla, dijo el padre,cuando nazca, ¿podrá alguien (entenderse con él)?».

La mujer que llevaba su carga se fue a dar a luz, y el hijo fue una niña. Esa joven no hablaba y era sorda. Un hombre rico llegó y le pidió a su padre que le concediera a su hija sordo-muda. El padre dijo: «Eres rico, ¿qué piensas hacer con esta sordo-muda? —La quiero a pesar de todo», contestó. Se la entregaron y se la llevó a su casa. Tenía otra esposa. El día en que el marido dormía con la sordo-muda, colgaba su manta *p'ē ána* [5] de un gancho. La co-esposa agarró la manta y la prendió fuego con una antorcha; la manta ardió por completo. La co-esposa corrió a decírselo al marido quien dijo solamente «¡hū!». Otro día, su co-esposa la llevó a coger tallos de mijo a su campo, para hacer potasa. Recogieron los tallos y los amontonaron. Aquel campo pertenecía a muchos hombres; el montón de mijo (de la cosecha) era tan alto como un *tógu nà*. Su compañera prendió fuego al montón de mijo y todo el mijo ardió. La sorda observó y permaneció callada. Regresaron a la casa y la co-esposa anunció de nuevo al marido: «Tu mujer quemó el montón de mijo». Este dijo «¡hū!» y no contestó.

Ambas mujeres se quedaron embarazadas. El marido anunció que se iba de viaje. Para la que diera a luz un niño, se sacrificaría un buey castrado y para la que diera a luz una niña, un carnero. La sordo-muda alumbró un niño y su compañera una niña. Esta última reunió a su familia, le quitaron el niño a la sordo-muda, se lo dieron a la otra mujer y le entregaron la niña a la sorda. Sacrificaron un carnero en su casa, y un buey castrado en casa de la otra. Ante todo aquello, la sorda permaneció callada.

El marido regresó de viaje, y la sordo-muda le pidió, haciéndole señas con la mano, que le diera mucho mijo. El marido le entregó una cantidad equivalente a treinta savals. Cogió el grano y lo puso en remojo. Una vez seco y germinado, volvió a pedirle a su marido, haciéndole señas con la mano, que recogiera leña y se la llevara. Este cogió mucha leña y se la llevó. La mujer majó el grano y preparó cerveza. Al anochecer del día en que la cerveza empezó a burbujear, la sordo-muda avisó a su marido para que reuniera a toda la familia al día siguiente. Eso fue lo que hizo. Se reunieron por la mañana. La sordo-muda mandó traer toda la cerveza bajo el *tógu nà* y les rogó que se sirvieran [6]. Mientras la co-esposa permanecía sentada bajo el *tógu nà*. La sorda se

---

[5] Se trata de la gran manta a cuadros negros y blancos que sirve de mortaja a los muertos de la familia.

[6] *tábara*, lit.: «ella hizo que los tocaran». Mientras el ama de casa no diga «He aquí su plato», nadie puede servirse, ni tan siquiera el marido.

levantó y les saludó, solicitando silencio. «Hoy, dijo ella, tengo la palabra». Todos dijeron: «¡Milagro! ¡Una persona sorda que habla hoy!» —Si, declaró ella, hoy hablo, tengo la palabra, no estoy sorda, oigo la palabra, veo con mis ojos. Por qué no hablaba... (Y empezó a contar toda la historia[7], por qué no había hablado desde su nacimiento debido a lo que había dicho su padre, luego las persecuciones de su co-esposa y la paciencia de su marido. (Al final, la co-esposa se levantó y salió huyendo; nadie sabe dónde fue, por culpa de la vergüenza. Mientras tanto, el niño pequeño se puso a andar a gatas y todos lanzaron un «*uau*» (sorprendidos). La mujer cogió a los dos niños y los alimentó. Amma la observó extrañado y dijo: «Así pues, una sola mujer puede alimentar a dos niños». Por eso empezaron los gemelos a partir de aquel.

5. *Auna (pág. 501)*

áuna vó yɛ̀:nɛm gínu-nɛ já káyade, bày vovɔ́y béle bè, únum béme bé vɔ́y yɔ̀gɔrɔᵤ b`ē. kɔ̀-gini vó vɔ̀ᵤ, áuna bay vovɔ́y gínu vɛ̀bele. báy túru vó bà vó-bɛrɛ sèlumu ú gínu vɛ̀dolo, ínge dɛ̀y? áuna kíde gì, mú ólu-nɛ yɛ̀:nɛm gínu-nɛ v`ō, vógɔ-nɛ báy vovɔ́y já káyadō, vógɔ-dɛ̀y émúy íelɛ. và:ru duna vógɔ sɔ̀:-le, yɛ̀:nɛm-gɔ vógɔ ɛ́ga:ɲu. kɔ́ ónu-nɛ áuna và:ru bé-bɛrɛ pílema vó yày-le, vó lɛ̀y béᵧ íelu, áuna béᵧ íelu vó kánu, ónu-nɛ gíni pílema vɛ̀, jīū vóy áy, yɛ̀: nɛm-gɔ vóy jímimi. kɔ̀-gini áuna bòmo-gini tànu, sùguru vòmo dunáy, sɔ̀: sɔ̀: bɛ̀lɛ bɛ̀lɛ.

6. *La luna y su madre (pág. 502)*

náy-le íepilu-le nà túru b`ē. kɔ̀-gin vó vɔ̀ᵤna, báy túru nà di: ínieᵧdo-ga bé lɛ̀y bàɲie gì. và:ru bé nà dì:ìnieᵧ vó vɔ̀ᵤna, íepilu yálu vómɔ-nɛ goá: dà:go ulá:, vó nà yɛ̀nɛdo-ga. và:ru vó nà vógɔ íe-le íepílu jɛbá:, kíde vó gì, bà:na múy ú yɛ̀nu-gin, íneū voyɔ́y úybè yɛ̀nɛmo. kɔ̀-gin áma íepílu dó:ro gámu.

7. *La cosa misteriosa (pág. 508)* [8]

í:-le vó bà-le di: ɔ́mɔlu-le kɔbá: birɛ mà [9] bírɛy yày. ɔ́mɔlu-gɔ tíū-nɛ kɔlá: bé kána, t`ū ɔ́mɔlu-gɔ áma:, dì-gɔ-sày lóroolóro kɔ́lɔbe. i:-gɔ dì: n`ōni vòy á:, dì:n`ōy và:ru vò vɛ̀-gɔ-le, vò bày bó:na:, únu-va vɛ̀

[7] Aquí se sitúa el relato de todos los acontecimientos, esta vez narrados en estilo indirecto por la sordo-muda.
[8] Dialecto de Amani, un tanto distinto al de Sanga.
[9] Lit. «trabajo seco».

yìnɛ, únu íe sɔ̀: tè:re iá:ɲu và. vó bà-gɔ viá:, únube gínu yàmō và. ɔ́: gá, dì-gɔ jeɲá:, gínu yà„ be vɔ̀„, dì: gólo óduna-nɛ bé tiŋe, pɛ́rɛ galá: gínu yà: di:-gɔ k'ālɔ bé kána, g'āgudu kú: s'ū nà:[10] *vó d'i, bemá dì-gɔ kɔ̀n kɔ́lɔmō„ và, d'ēy d'i únumɔyga. kɔ̀n únu dì: duyá:-ye, tógu nà yà:-ye bà únū bó:nu mɔ̀:nɔ-ye, únu sɔ̀: tè:re iá:sō-ga tágaradō vó gà. tába kú:-nɛ vó íne-gɔ únu vóy duyá: oɲiá:-ga, gó:và. vò dì:gɔ togá:ti, sɔ̀: tè:re bày vɔ̀go mɔ́y và.*

8. *Amma y el vampiro (pág. 517)*

áma-le g'āy-le ánuge-gɔ. áma g'āy vomá únu nà jimáy-ga álumaŋa kánay yàmō gì. álumaŋa bé yà, kíde góy(u), áma-va vó nà miɲu bɔ̀y káyalu-ye bádaru gi. áma sà: úmɔ-va úni bára gì. miɲu bɔ̀y dɛ̀nɛ jɛ́:lɛ únu nà-bɛrɛ óbo gì. và:ru vɔgɔ-le náy báni bè. g'āy múɲ u gínu yà:, mìnu bɔ̀y dɛná: jɛlá:, vó nà-bɛrɛ óbu. vó nà mìɲu-gɔ kayá:, jiū vómo badáy. kɔ̀ lògoro-nɛ g'āy nà jimáy. íe g'āy áma-va únu nà vánu pàday yàmō gì. bé yà:, vánu-gɔ pàdi, vànu-gɔ-nɛ kíde bé bɛ, g'āy nà ána kaná dì: nɔ̀lu-ye, yiyimɛedɔ gi. g'āy áma-va úni bára gì, ána mìemo-ga, áma ó:ɲō iŋelema:, ána mìemɛdu. g'āy nà yimáy. g'āy áma-va vó nà-dɛ únu mùɲu gínu yà:, náy bánu-le vó nā-dɛ miɲu bɔy dɛná: jɛ̀lū và. íe únu nà ána mìentɛdu kána yimáy-ye, únu bélɛy ánuge kɔlá: gì. vógɔmɔgɔ g'āy íe báy dɔ̀: únu álagála yɛ̀nɛerū gì. ísaru úmumɔ kána dà:nɛ vɔn únu sà:dō gì. báy vɔ̀gɔ ánuge kɔ̀:lu kɔ:le-moy.

9. *Dos variantes de la oración* áma boy *(p. 541)*

1.º Texto de Ogotemmeli:

«El Hogon del Lébé les lanzó el saludo de la selva. Abandonaron la selva; les dijo: «Que Amma os conceda (sus favores)». Les dijo «Desbrocen y cultiven»[11]. Que les haga llegar al año que viene. Lo que haya pasado (haya terminado); lo que hayan cultivado este año, que Amma lo haga llegar a sus casas en paz. Después de que llegue a sus casas y se lo coman, que ayude a terminarlo en sus bocas. Que los bendiga a ellos, a sus mujeres y a sus hijos. Lo que esperamos, es la piedad de Amma; que Amma haga bajar por nosotros, la lluvia dulce como la sal. Aquel que no nos ame, que todo le maldiga; todo esto en nombre de Amma; es como el precio del caballo'[12]. Como le queremos, que la piedad de

---

[10] Lit.: «había trenzado la cuerda de su cabeza».
[11] Lema del labriego.
[12] Refrán: el precio de un caballo es muy alto; lo mismo ocurre con el número de «cosas» que van a maldecir a «aquel que no nos quiere» (es decir el Zorro, no nombrado) es tan alto que no puede contarse.

Amma siga queriéndonos a todos. Los hijos del padre se reunieron y vinieron aquí: que les conceda larga vida. Que Amma les otorgue el regalo de los hombres [13]. Los queremos, que Amma los quiera. No nos enfadamos con ellos, que Amma haga que prosiga semejante situación. Que nos haga ver el año que viene con los mismos ojos que este año. Nos hizo bien, que nos lo vuelva a hacer. A los que preparan la cerveza concédeles larga vida. Han puesto el grano en remojo, lo dejaron germinar, lo trituraron, prepararon la cerveza. Concédeles larga vida. A los bebedores de cervezas que les haga beber (lo mismo) el año que viene. En cuanto a los leñadores, dice que si el hacha los hirió no se oyó (Decir); si los hirió, que Ama les otorgue la herida del perro [14]. Los extranjeros que llegaron, que los haga vivir durante largo tiempo [15]. Que Amma haga llegar para ellos el año que viene. A aquel hijo de la hermana [16], que Amma le conceda larga vida. Llamó a su sobrino «sobrino (de las gentes) de Bang, de Bangtongo, de Méné, de Kan» [17]. Que las mujeres no le den cosas malas a ese sobrino para matarlo. Dijo que si las mujeres mataban a su sobrino, todas las cosas grandes las maldecirán: que Kan Amma las maldiga, que el Lébé las maldiga, que Ogoyné las maldiga, que Dyendoulou las maldiga, que Yébéné las maldiga, que Guéméné las maldiga (etc. nombres de distintos *bínu)*. Dijo que estamos sentados bajo la protección de todo eso. Le dijo al herrero «Reunión numerosa [18] apresúrate en forjar, forja y fabrica para los dogon. Si no ha forjado ni ha entregado (las herramientas), nos quedamos así (sin hacer nada). ¡Herrero, reunión numerosa!»

2.º Texto de Ambara

«¡Saludo de la selva! Que la cosecha sea buena o no, el Hogon lo ve. Que los hombres trabajen o no, el Hogon lo ve. El Hogon os dice que trabajéis. El mijo es la cerveza; sin mijo no hay cerveza. ¡Un saludo para aquellos que se marcharon a la selva! se hayan ido o hayan regresado, el Hogon los ha visto. Al ir a la selva, camináis sobre serpientes y espinas; no me dijeron que alguien haya sido mordido o picado, —dijo Hogon—. ¡Que Amma proteja el año que viene! Los hombres de la familia buscaron el mijo, se lo

[13] Es decir: «muchos niños».
[14] Una herida que se cure fácilmente.
[15] Alusión a la presencia de los etnólogos en la ceremonia.
[16] El sobrino uterino que transmite la oración repitiéndola frase por frase. (Ambara en este caso).
[17] Lema de las aldeas de los Ogol.
[18] Lema del herrero.

dieron a las mujeres. Las mujeres colocaron el mijo en el canario, echaron agua, hicieron germinar el mijo. Lo colocaron sobre la roca, pusieron a secar el mijo mojado. Lo triturado y lo prepararon durante tres días. Que Amma no deje caer de sus manos el calabacino con mango, que las deje en el rincón del canario! No supimos si el hacha había herido a los buscadores de leña. Si los hirió; que Amma les conceda la herida del perro; si no los hirió, que los proteja en lo sucesivo. A los que beben (la cerveza) dentro, que Amma les otorgue dos días [19]. Que Amma los haga envejecer y los proteja (hasta concederles) otro para beber cuando ya no existan. Aquellos que beben la cerveza fuera... (etc., misma fórmula). El Hogon dijo que (si hubo polémica para saber) quien recibió más o menos cerveza, es el Hogon quien la bebió. (Le dijo) al jefe que mantenga a los hombres como antes. A los extranjeros que están ahí y que probaron un poco (de cerveza), que Amma la haga pasar en su sangre roja: la sangre roja es algo malo. Cuando se siembre y se cultive, será merced a los herreros. Que no miren quien es pobre o rico, que la fabriquen y se la den (a todos). Mi sobrino, sobrino de Bang, sobrino de Nanga Dyon, sobrino de Mounougou, sobrino de Sango, que Amma te conserve la punta del pecho (de tu madre) [20]; que Amma te conceda un segundo día; que Kan Amma te proteja, que el Lébé te proteja, (etc.). Que las mujeres no ten den algo malo; al que te de (algo malo), que las grandes cosas le maten.»

10. *Adán y Eva (pág. 546)*

áma íne maŋáy ɗò". ò:nō kúna:, yà:ū mìnɛ-nɛ kúna:, dì: bará:. kɔ̀lɛy maζá: vó tìa:. dònu-nɛ ɗɔ̀:li, lɛ́ye tì;, ɗɔ̀:li, tà:nu tì: ɗɔ̀:li... túɔ vó tì:, mìnɛy. pɛ́lu vó tì:, gúnu-gɔ minɛ-nɛ ɗ'ī. bé binà: gódu b'ī. áma ɔ̀: bírɛ birá:, káyalɛ béme kɔ̀nɛ káya và, tímu kɔ̀ káyanō và. bélɛ̀y ɗ'ē bìe và, áyne mùyō kána bɛ̀lɛ, yàna-gɔy tɛ̀mɛy yà:, tímu lìɛ bágo sɔ́gɔrɔ. áma kú: jená:, áy ma-ga yɛ̀ni. áyne kɔ̀y yɛ̀ni. áma kólu kólu kána, yà:na ònu-nɛ úy dìmɛrɛ. áyne-gɔ goá:, áma-mɔnɛ yày. áma íbilisa màŋa:, béne;nɛ bɔ̀di. akáma áma-mɔnɛ yà: vó vɛ̀sɛnɛ, íbilisa viá: yàkámay tɛ̀mɛ. vò ígɛ yagó yày? áma-mɔnɛ yày. áma-mɔnɛ yà:li, yà:na áray yày. múy là:, yà:na yága áɗunɔ-nɛ vɔlɔ́. yà:na yɔ̀, kɔ́li-ye vɛ̀ yɛ̀nɛ. vò vɛ̀ssɛnɛ ínaru sày. yàkáma viá:, kɔ̀ ɗɔ̀, yɛ̀nɛ! yakáma vò yɛná:, yà:na kúo. vò ɗɔ̀mō akáma vɛ̀. áma jɛ́:lɛ gɛ̀li. akáma yākáma và, íŋge-dɛ

[19] Es decir: «vida larga».
[20] Es decir: «Que te alimente».

áma jɛ́:lɛ múy gɛ̀lu kánu và? gɛ̀y káy sɛlɛ́m. íŋge-dɛ̀y? ỵà:na ỵága dɛ̀nɛy ỵàỵ". úy là:, ỵà:na ỵága ádunɔ-nɛ ỵɔ̀? ỵɔ̀. kɔ́li-ỵe, tímu í: áma káỵanō-ga-gì-gɔkáỵaỵ ỵà:mō. akáma éme lɛ̀ỵ, tímu í:-gɔtúturu á:mō. á: bɔdà: ỵàra:ti. íɛ ỵàkáma akámaỵ ɔ́hɔma:ti tímu í:-gɔ íɛ lɛ̀ỵe káỵay ỵà:mō. á: bɔdá: ỵàra:ti. ánam-mɔlúgi: tà:nugo, ỵàkáma akámaỵ ɔ́nɔma:, gabáma:ti. akáma tímu í:-gɔ káỵaỵ ỵà:mō. akáma túturu á:mō gi, pólomō. póla:, kɛ̀nɛ bème-nɛ kúni. mìnɛmō va. mìnɛni kɔ-nɛ akáma-mɔ nánaỵ, áma akáma ỵɔ̀gɔ á: súgumɔli. akáma ỵɔ̀gɔ dɔ̀nɔ vóy bì: ỵàkáma miná:, pùnulu pɔ́lɔ vòỵ bì:. vòỵ là-ỵe, íne bírɛ birɛ́n `ūŋo-kìn ɔ́nobène. áma pána óba:be, bé ỵàbanɛ.

BIBLIOGRAFIA *

* En esta bibliografía sólo figuran los libros citados en el texto.

BEIDELMAN (T. O.): «*Right and left hand among the Kaguru: a note on symbolic classification*» (Africa, XXXI, 3, 1961, pp. 250-257).

BENEDICT (Ruth): *Patterns of culture* (Boston and New York, 1934).

BENVENISTE (E.): «Remarques sur la fonction du language dans la découverte freudienne» (*La Psychanalyse*, t. I, «Sur la parole et le langage», pp. 3-16. París, P. U. F., 1956).

CALAME-GRIAULE (G.): «Le Vêtement dogon, confection et usage» (*JSAF*, XXI, 1951, pp. 151-162). «Les "moqueries de villages" au Soudan français» (*Notes africaines*, 61, 1954, pp. 12-15). «Esoterisme et fabulation au Soudan» (*BIFAN*, XVI, sér. B, 3-4, 1954, pp. 307-321). «Notes sur l'habitation du plateau central nigérien» (*BIFAN*, XVII, B, 3-4, 1955, pp. 477-499). «Les Dialectes dogon» (*Africa*, janvier 1956, pp. 62-72). «Culture et humanisme chez les dogon» (*Aspects de la culture noire*, Recherches et débats du CCIF, París, Arthème Fayard, 1958). «Le Rôle spirituel et social de la femme dans la societé soudanaise traditionnelle» *(Diogène*, 37, 1962, pp. 81-92). «Le Verbe dogon» *(Actes du Second Colloque International de Linguistique négro-africaine*, Dakar, 1963). «L'Art de la parole dans les cultures africaines» (*Présence africaine*, 47, 3.er trim., 1963, pp. 73-91).

CALAME-GRIAULE (G.) y CALAME (B.): *Introduction à l'étude de la musique africaine (La Revue Musicale*, Carnet critique, núm. 238, París, Richard-Masse, 1957).

CALAME-GRIAULE (G.) y LIGERS (Z.): «L'Homme-hyène dans la tradition soudanaise» (*L'Homme*, I, núm. 2, 1961, pp. 89-118).

CHELHOD (J.): «Le monde mythique arabe examiné à la lumière d'un mythe africain» (*JSAF*, XXIV, 1954, I, pp. 49-61).

COHEN (M.): *Pour une sociologie du langage* (París, Albin Michel, 1956).

CUILLANDRE (J.): *La Droite et la Gauche dans les poèmes homériques* (Rennes, 1943).

DAGET (J.), KONIPO (M.) y SANANKOUA (M.): *La Langue Bozo* (Etudes soudaniennes, I, IFAN, 1953).

DIETERLEN (G.): «Le *duge,* signe d'alliance chez les dogon de Sanga» (*BCEHSAOF,* XXI, I, 1938). *Les Ames des dogon* (Travaux et Mémoires de l'Institud d'Ethnologie, París, 1941). «Mécanisme de l'impureté chez les dogon» (*JSAF,* XVII, 1947, pp. 81-90). «Les Correspondances cosmo-biologiques chez les Soudanais» (*Journal de Psychologie normale et pathologique,* jul.-sept. 1950, pp. 350-366). *Essai sur la religión bambara* (París, P. U. F., 1951). «Classification des végétaux chez les Dogon» (*JSAF,* XXII, 1952, pp. 115-118). «Mythe et organisation sociale au Soudan français» (I) (*JSAF,* XXV, 1955, pp. 39-76). «Parenté et mariage chez les dogon (Soudan français)» (*Africa,* abril 1956, pp. 107-148). «Norme et latéralité au Soudan» (Colloque de l'Institut des Relations humaines, non publié). «Le Rire chez les Noirs d'Afrique» (Institut des Relations humaines, non publié). «Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale» (2) (*JSAF,* XXIX, 1959, pp. 119-138). «Symbolisme du masque en Afrique occidentale» (*Le Masque,* catalogue de l'exposition tenue au Musée Guimet en 1959-1960, éd. des Musées Nationaux, pp. 49-55). «Note sur le totémisme dogon» (*L'Homme,* enero-abril 1962, pp. 106-110).

DIETERLEN (G.) y CALAME-GRIAULE (G.): «L'Alimentation dogon» (*Cahiers d'Etudes africaines,* 3, 1960, pp. 46-80).

DIETERLEN (G.) y GANAY (S. de): «Le Génie des eaux chez les dogon» (*Miscellanea Africana Lebaudy,* cahier núm. 5, París, Geuthner, 1942).

FORTES (M.): *The Dynamics of clanship among the Tallensi* (Londres, 1945).

GANAY (S. de): *Les Devises des dogon* (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, t. XLI, París, 1941). «Le Binou Yébéné» (*Miscellanea Africana Lebaudy,* cahier núm. 2, París, Geuthner, 1942).

GRANET (M.): «Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique» (1922, repris dans *Etudes sociologiques sur la Chine,* P. U. F., 1953, pp. 223-242). «La Droit et la Gauche en Chine» (1933, repris dans *Etudes sociologiques sur la Chine,* París, P. U. F., 1953, pp. 263-278). *La Pensé chinoise* (París, 1934).

GRIAULE (M): «Notes sur la divination par le chacal» (*BCEHSAOF,* XX, 1-2, enero-junio 1937, pp. 113-141). *Jeux dogons* (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XXXII, París, 1938). *Masques dogons* (*Ibid.,* XXXIII, 1938). «Nouvelles recherches sur la notion de personne chez les dogons (Soudan français)» (*Journal de Psychologie normale et pathologique,* octubre-diciembre 1947, pp. 425-431). «L'Alliance cathartique» (*Africa,* XVIII, 4, 1968, pp. 242-258). «L'Arche du monde chez les populations nigériennes» (*JSAF,* XVIII, 1948, pp. 117-128). *Les Arts de l'Afrique Noire* (París, Ed. du Chêne, 1948). *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli* (París, Ed. du Chêne, 1948). «L'Image du monde au Soudan» (*JSAF,* XIX, 1949, pp. 81-87). «Etendue de l'instruction traditionnelle au Soudan» (*Zaïre,* 6, junio 1952, pp. 563-568). «Le Savoir des dogon» (*JSAF,* XXII, 1952, pp. 27-42). «Réflexions sur des symboles soudanais» (*Cahiers Internationaux de Sociologie,* XIII, 1952, pp. 8-30). «Remarques sur l'oncle utérin au Soudan» (*Ibid.,* XVI, 1954, pp. 35-49). «Rôle du silure *Clarias senegalensis* dans la procréation au Soudan»

(*Afrikanistische Studien,* Akademie-Verlag, Berlin. 1955, pp. 299-311). «Symbolisme des tambours soudanais» (*Mélanges d'histoire et d'esthétique musicales offerts à P.-M. Masson,* París, Richard-Masse, 1955, t. I, pp. 79-86). «Classification des insectes chez les dogon» (*JSAF,* XXXI, I, 1961, pp. 8-71).

GRIAULE (M.) y DIETERLEN (G.): *Signes graphiques soudanais (L'Homme,* Cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique, núm. 3, París 1951). *Le Renard pâle* (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, París, 1965).

HERSKOVITS (M. y F.): *Dahomean narrative* (Evanston, Northwestern University Press, 1958).

HERTZ (R.): «La Prééminence de la main droite: études sur la polarité religieuse» (*Revue philosophique,* LXVIII, 1909, pp. 553-580).

HOUIS (M.): *Le Nom individuel chez les Mossi* (IFAN, Dakar, 1963).

JABLOW (A.): *Yes and No. The intimate folklore of Africa* (Horizon Press, New York, 1961).

JOUBIN (L.) y ROBIN (A.): *Histoire naturelle illustrée. Les Animaux* (París, Larousse, 1923).

LABOURET (H.): *Les Tribus du rameau labi* (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XV, 1931).

LAVERGNE DE TRESSAN (A. de): *Inventaire linguistique de l'A. O. F.* (Memoires de l'IFAN, XXX, Dakar, 1953).

LEBEUF (J.-P.): «Le Nom chez les Fali» (*JSAF,* IX, 1939, pp. 103-117). *L'Habitation des Fali, montagnards du Cameron septentrional* (París, Hachette, 1961).

LEENHARDT (M.): *Do Kamo* (París, Gallimard, 1947).

LEIRIS (M.): *La Langue secrète des dogon de Sanga* (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethmologie, L. París, 1948).

LÉVI-STRAUSS (C.): «L'Efficacité symbolique» (*Revue de l'histoire des religions,* t. CXXXV, I, 1949, repris dans *Anthropologie structurale,* París, Plon, 1958, pp. 205-226). *La Pensée sauvage* (París, Plon, 1962).

LIFSZYC (D.): «Les Formules propitiatoires chez les dogon des falaises de Bandiagara» (*JSAF,* VIII, I, 1938, pp. 33-35).

LORD (A. B.): *The Singer of tales* (Cambridge, 1960).

MARSHALL (L.): «Sharing, talking, and giving: relief of social tensions among/Kung Bushmen» (*Africa,* XXXI, 3, pp. 231-249).

MARTINET (A.): *Eléments de linguistique générale* (París, Armand Colin, 1960).

MERLEAU-PONTY (M.): *Signes* (París, Gallimard, 1960).

MONTEIL (V.): *L'Islam noir* (París, 1964).

NEEDHAM (R.): «The left hand of the Mugwe: an analytical note on the structure of Meru symbolism» (*Africa,* XXX, I, 1960, pp. 20-33).

OMBREDANE (A.): *L'Aphasie et l'élaboration de la pensée explicite* (París, P. U. F., 1951).

ONIANS (R. B.): *The Origins of European thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate* (Cambridge University Press, 1954).

PALAU-MARTI (M.): *Les Dogon* (Monographies ethnologiques africaines publiées sous le patronage de l'IAI, París, P. U. F., 1957).

PARAIN (BRICE): *Recherches sur la nature et les fonctions du langage* (París, Gallimard, 10 éd., 1942).
PARIN (P.), MORGENTHALER (F.) y PARIN-MATTHEY (G.): *Die Weissen denken zuviel, Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika* (Atlantis Verlag, Zürich, 1963).
PAULME (D.): «La divination par les chacals chez les dogon de Sanga» (*JSAF*, VII, 1937, pp. 1-15). *Organisation sociale des dogon* (París, Domat-Montchrestien, 1940).
PAULME (D.) y LIFSZYC (D.): «La fête des semailles en 1935 chez les dogon de Sanga» (*JSAF*, VI, 1936, pp. 95-110). «Devinettes et proverbes dogons (Soudan français)» (Revue du folklore français et du folklore colonial, 4, París, 1938, pp. 117-202). «Les Noms individuels chez les dogon» (*Mélanges ethnologiques*, Mémoires de l'IFAN, Dakar, 1953, pp. 309-357). *Poètes nzakara, édités par Eric de Dampierre* (t. I, Julliard, Classiques africains, I, 1963).
SAPIR (E.): *Culture, language and personality.* Selected essays edited by David G. Mandelbaum (University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1962).
SAUSSURE (F. de): *Cours de linguistique générale* (5.ª edición, París, Payot, 1960).
SERVIER (J.): *Les Portes de l'année. L'Algérie dans la tradition méditerranéenne* (París, Laffont, 1962). *Textes sacrés d'Afrique noire. Choisis et commentés par G. Dieterlen* (París, Gallimard, Collection Afrique, I, 1965).
WESTERMANN (D.): *Handbuch der Fule Sprache* (Berlín, 1909).
ZAHAN (D.): «L'Habitation mossi» (*BIFAN*, XII, 1950, pp. 223-229). *Sociétés d'initiation bambara. Le n'domo. Le koré* (París, La Haye, Mouton et Cie, 1960). *La Dialectique du verbe chez les bambara* (*Ibid.*, 1963).

Abreviaciones bibliográficas:

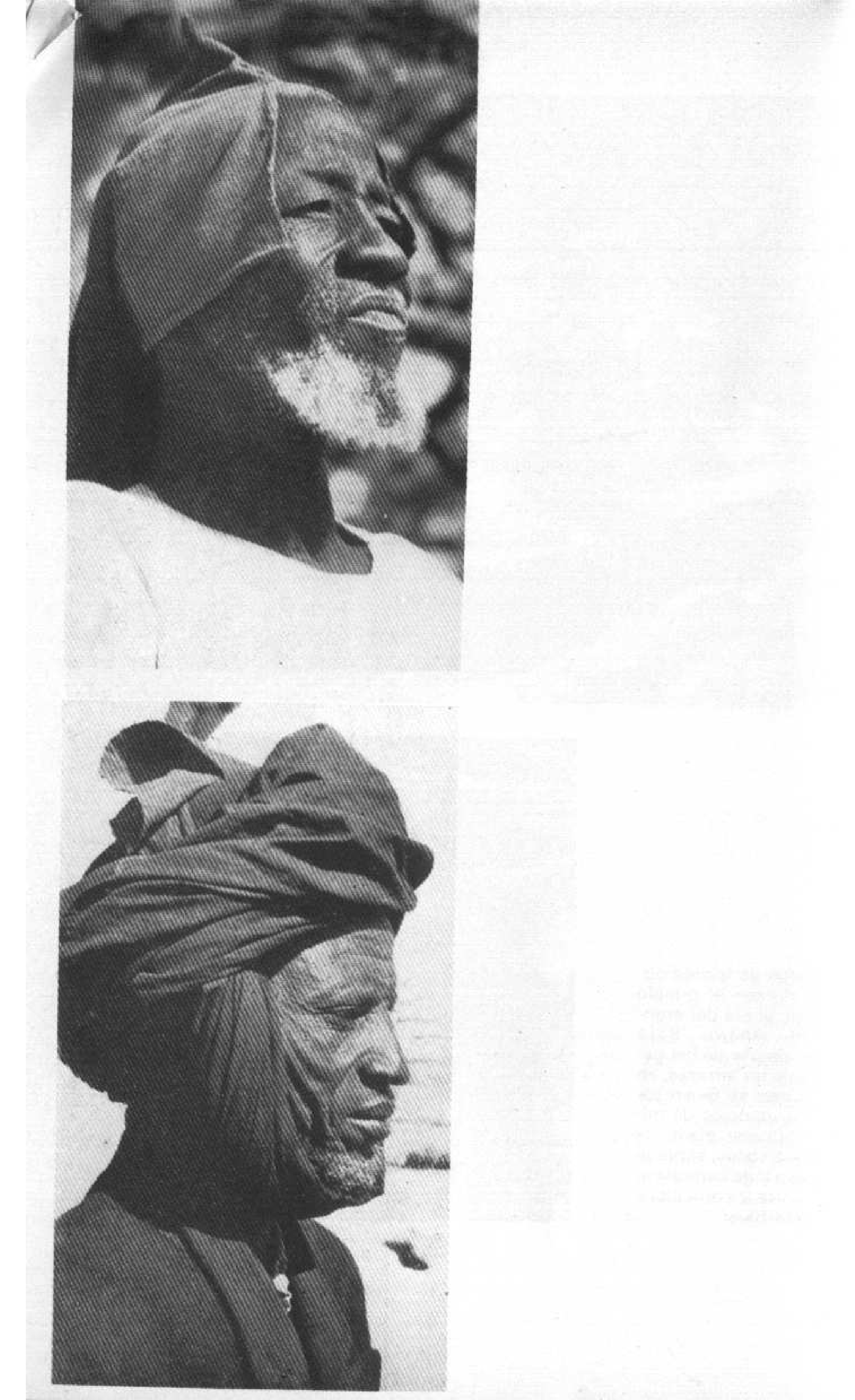
BCEHSAOF: Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale française.
BIFAN: Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire.
IAI: International African Institute.
JFAN: Institut Français d'Afrique Noire.
JSAF: Journal de la Société des Africanistes.

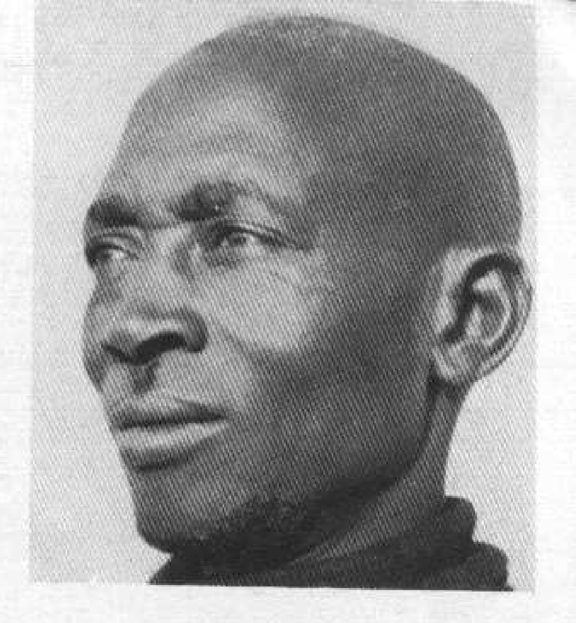
N. B.: Los libros citados con más frecuencia lo están en forma abreviada y fácilmente identificables. Ej.: G. Dieterlen, *Les Ames* [*des dogons*].

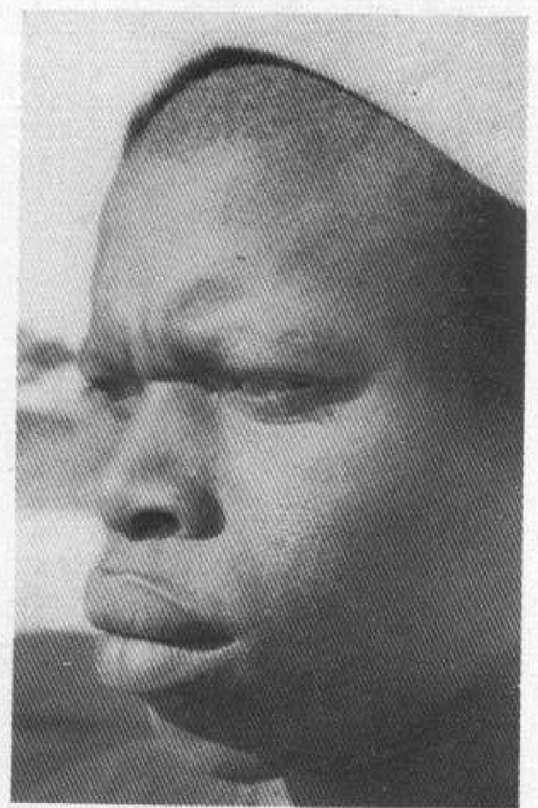
LAMINAS



El marco de la vida dogon. *Arriba:* el pueblo Banani, al pie del acantilado. *Abajo:* Bajo Ogol: detalle de los patios y de las terrazas, en los cuales se dejan secar los manojos de mijo. En primer plano: la escalera «bilu», símbolo de paso y de comunicación entre la parte alta y la parte baja.







Las cinco generaciones dogon. *Arriba, a la izquierda:* Ongnonlou, patriarca («gínna bána») de Sangabinou. *Abajo, a la izquierda:* Ambara (hombres de edad, «ine ná»), peinado a la moda de los Tuareg, en un día de viento. *Arriba, a la derecha:* Amadigné (hombre maduro «áyne»). *En el centro:* hombre joven («ságatára»): Ammaga, el mejor tamborilero de los Ogol. *Abajo:* niño («i»).





Los distintos aspectos de la tierra madre. La maleza de los cabreros y el suelo rocoso y desnudo.



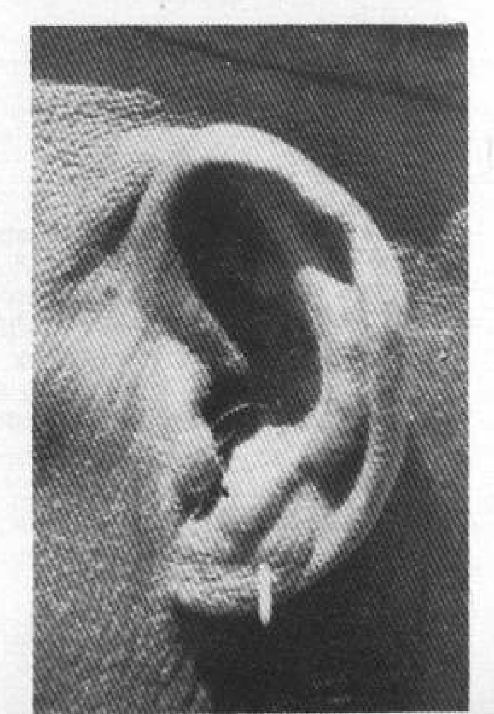
Los distintos aspectos de la tierra madre. Campos de cebollas después del riego.



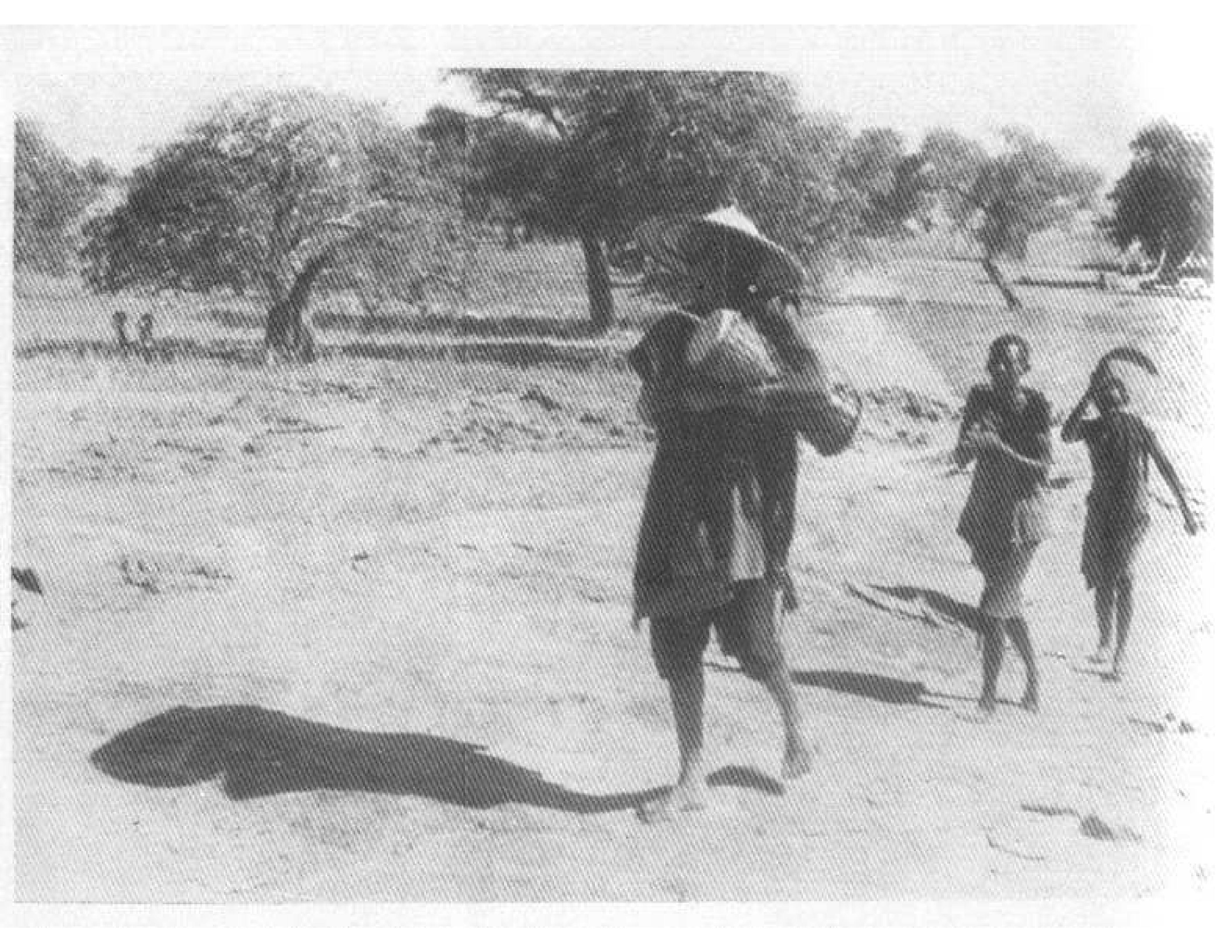
Los distintos aspectos de la tierra madre. El misterioso frescor de la charca.





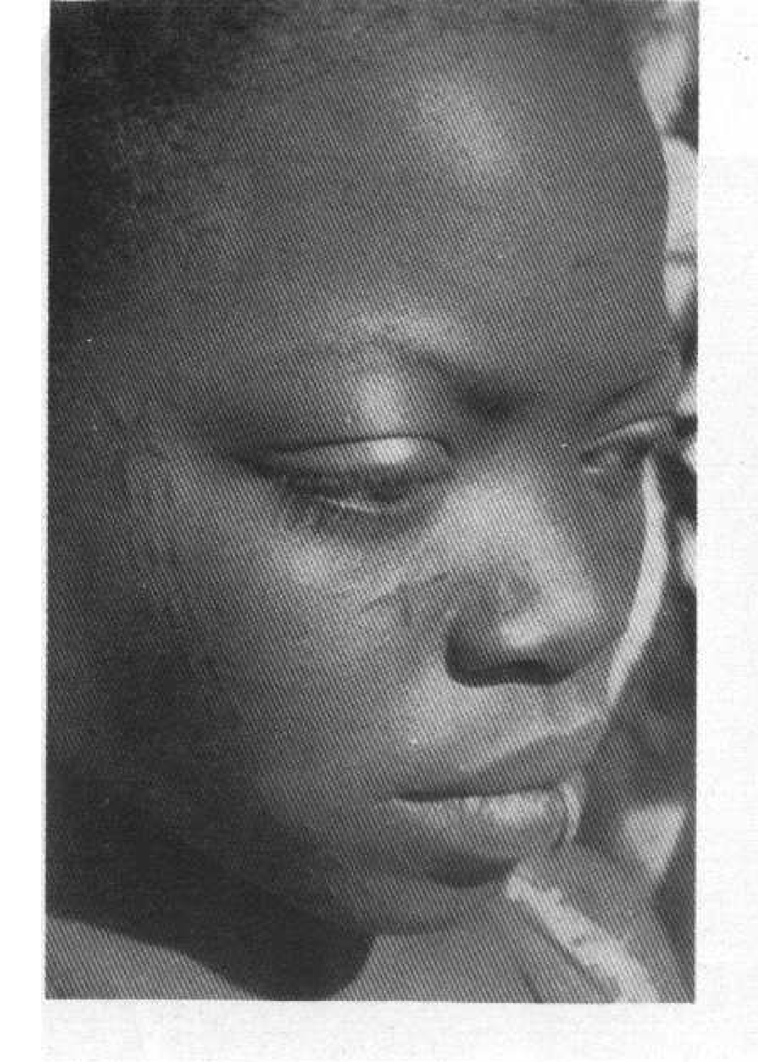


Protección de las orejas contra la mala palabra. *Arriba:* oreja de una jovencita adornada con pequeños hilos que sustituyen los tallos de «hierba para escoba». *En el centro:* oreja de mujer joven adornada con siete argollas de aluminio (ha perdido dos; se advierte el agujero del lóbulo). *Abajo:* la pequeña argolla de la oreja izquierda del hombre.

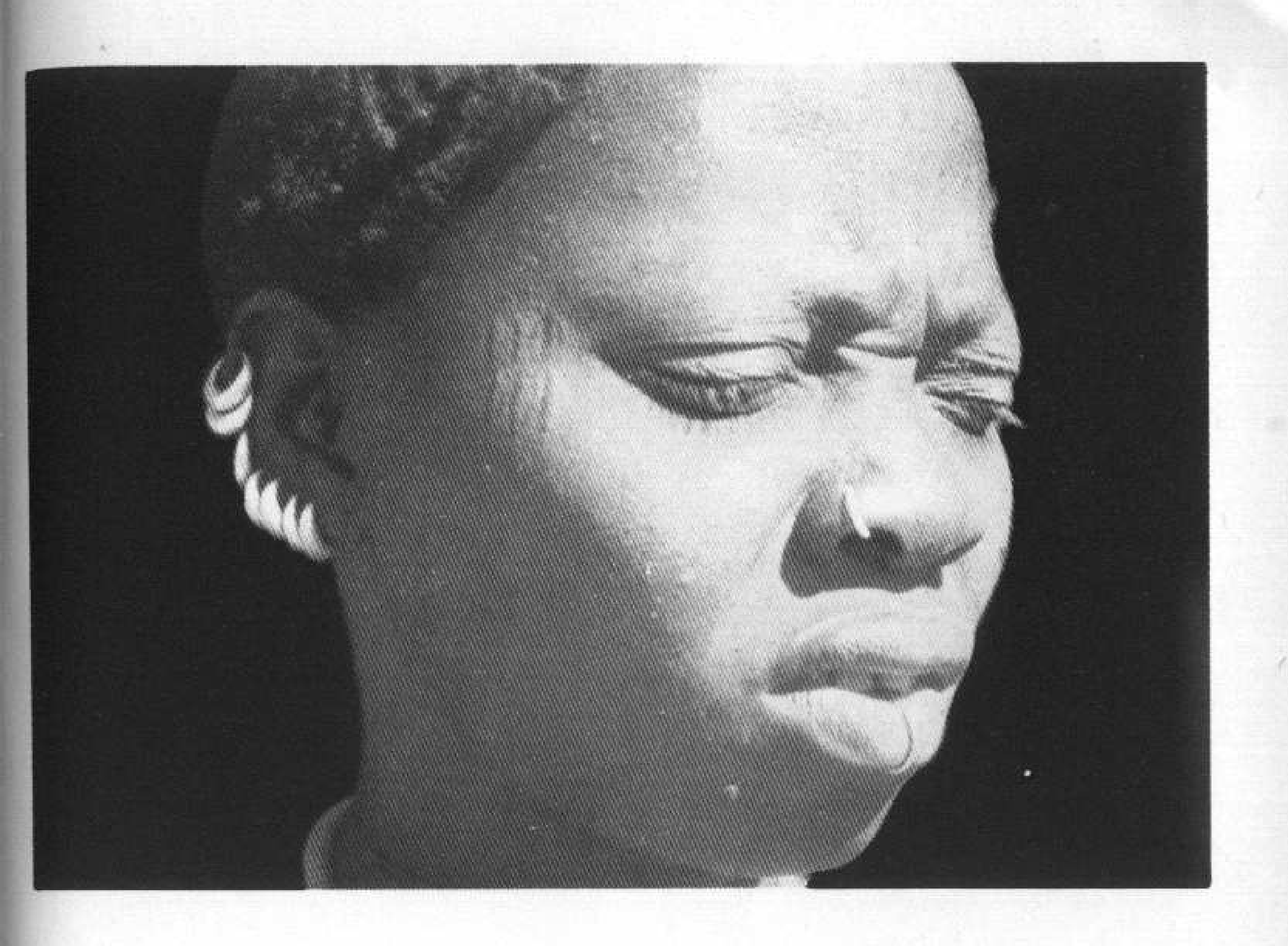




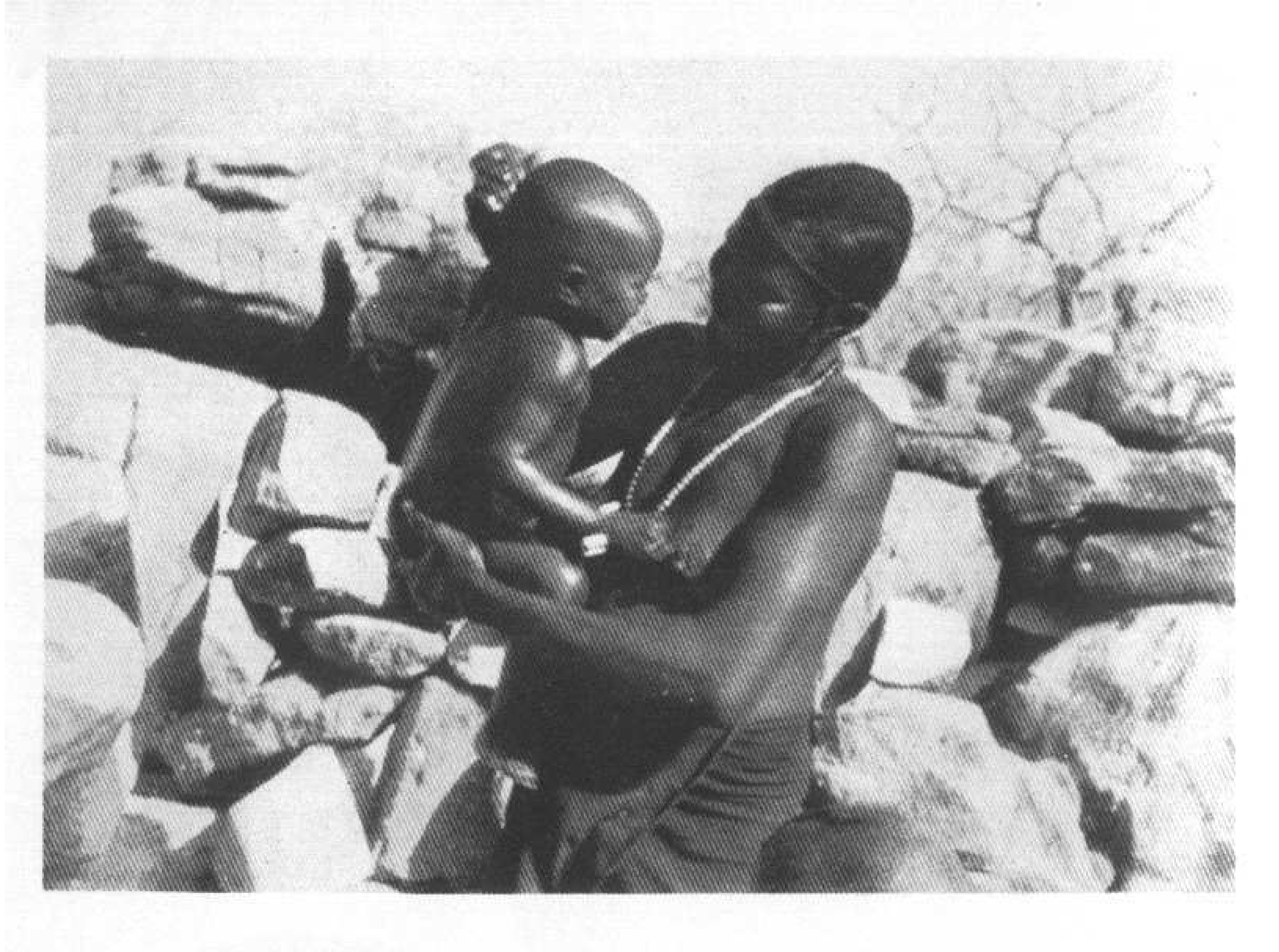
Rito de reparación de la mala palabra («ána Kémené Kém»). *A la izquierda:* el tamborilero llega, seguido de dos mujeres; una de ellas lleva un viejo trozo de cesta encima de la cabeza. *Arriba:* la danza grotesca de la mujer de la cesta, acompañada por los «¡hu, hu!» de la otra mujer.







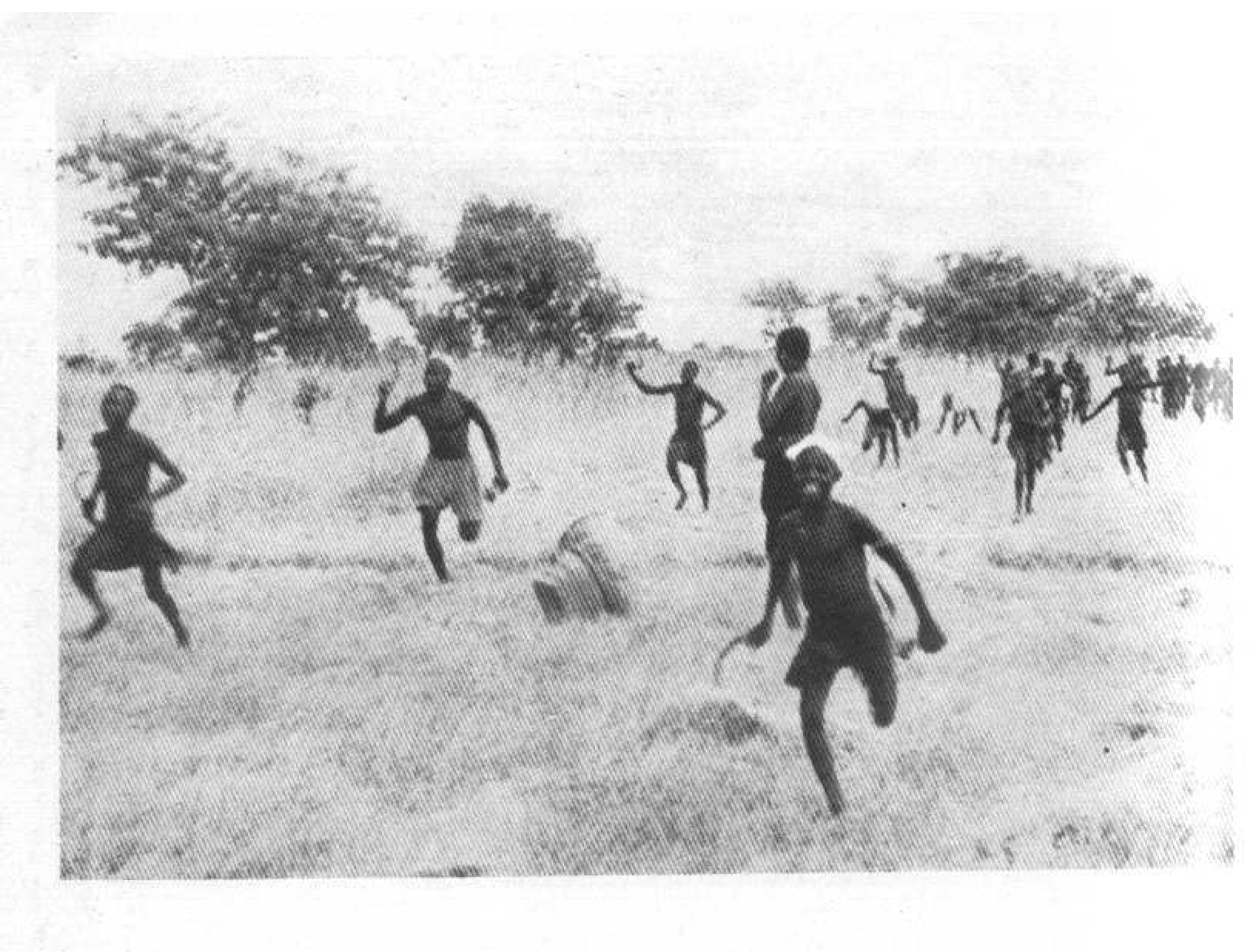
La ambigüedad femenina. *A la izquierda:* dulzura. *Arriba:* jovencita engalanada con la argolla del labio. *Abajo:* niña cuyas orejas han sido perforadas y adornadas con pequeños palitos de «sá:na» mientras se le coloquen las argollas. *Arriba:* mal humor; mujer joven llevando los distintos aderezos destinados a proteger su «palabra».



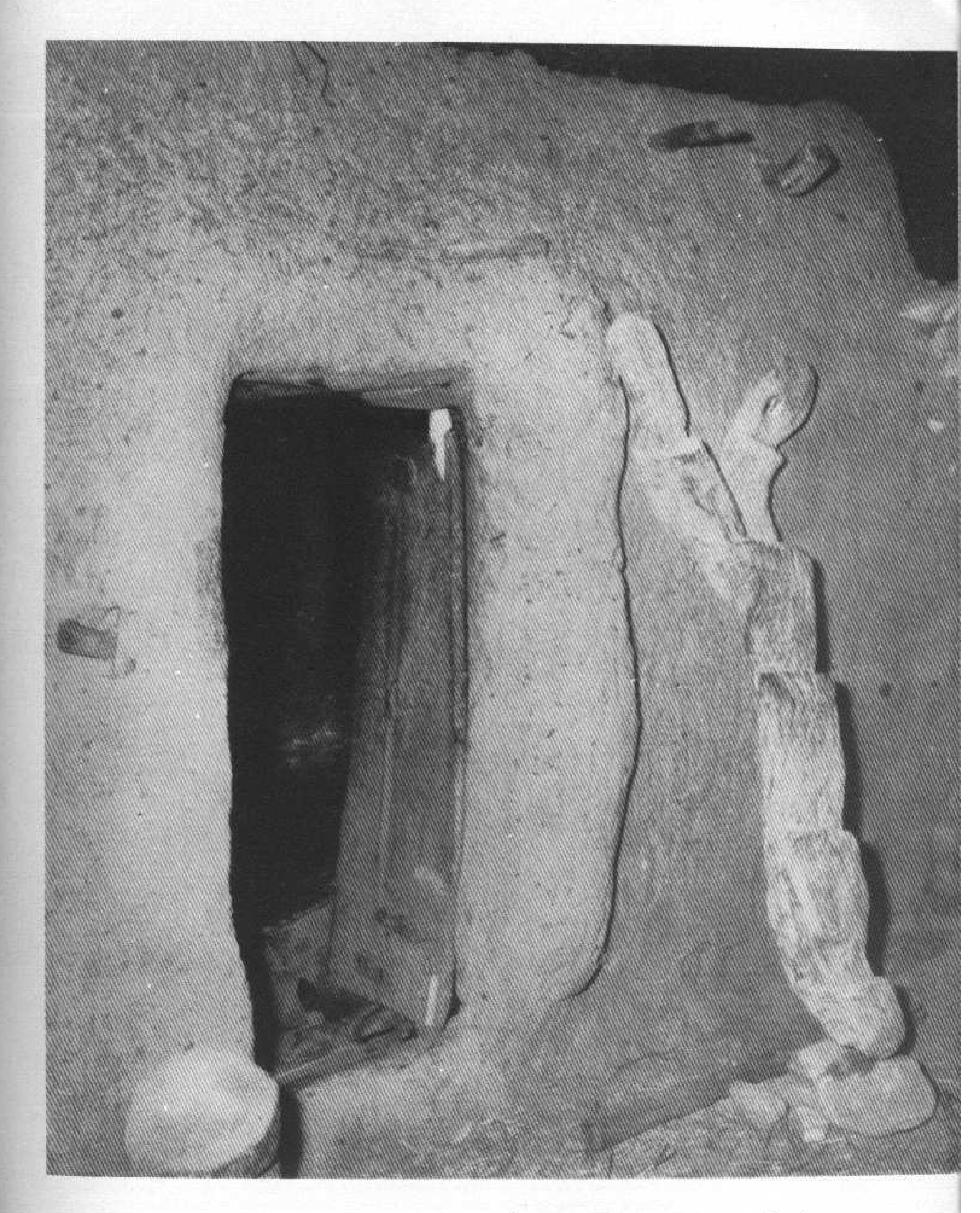
Madre e hijo.



La cosecha del fonio. Las mujeres jóvenes, aderezadas con sus joyas, colocan las hacinas.



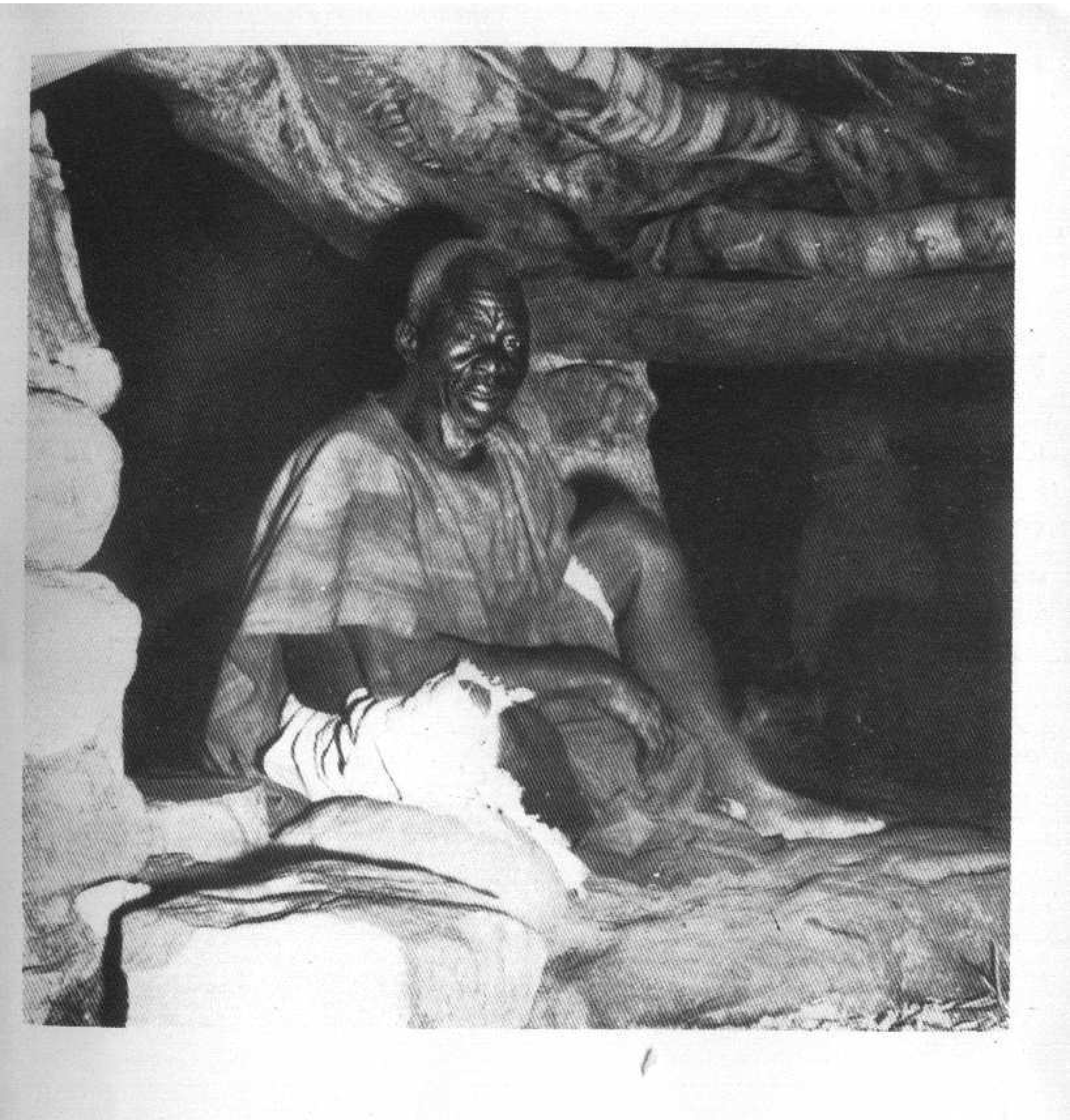
La cosecha del fonio. La alegre carrera de los segadores, armados con sus hoces, hasta el límite del campo.



La «casa de la anciana», donde se reúnen las jovencitas (Bajo Ogol).



«Tógu ná» en el Alto Ogol.



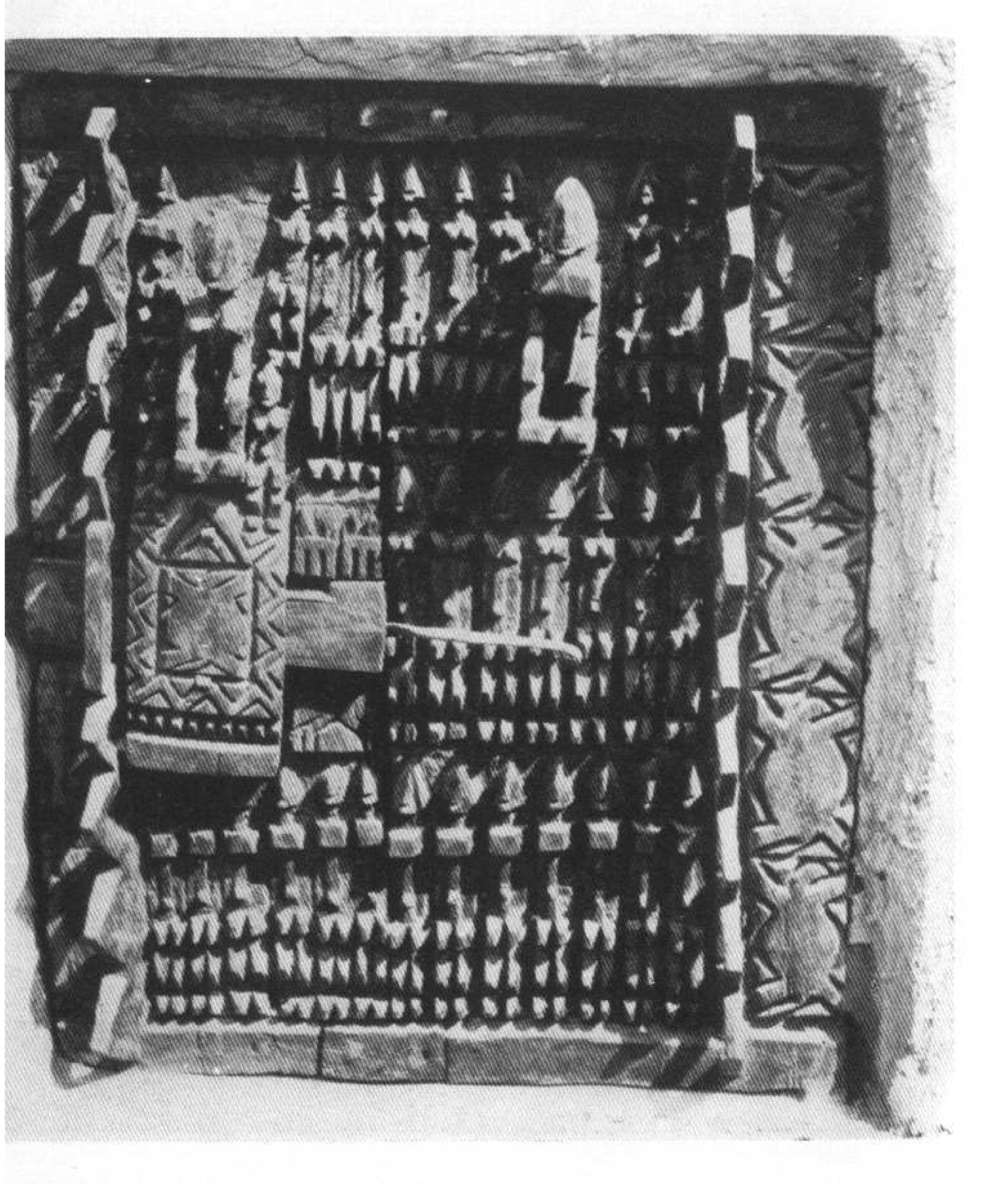
Anciano sentado bajo el «tógu ná».



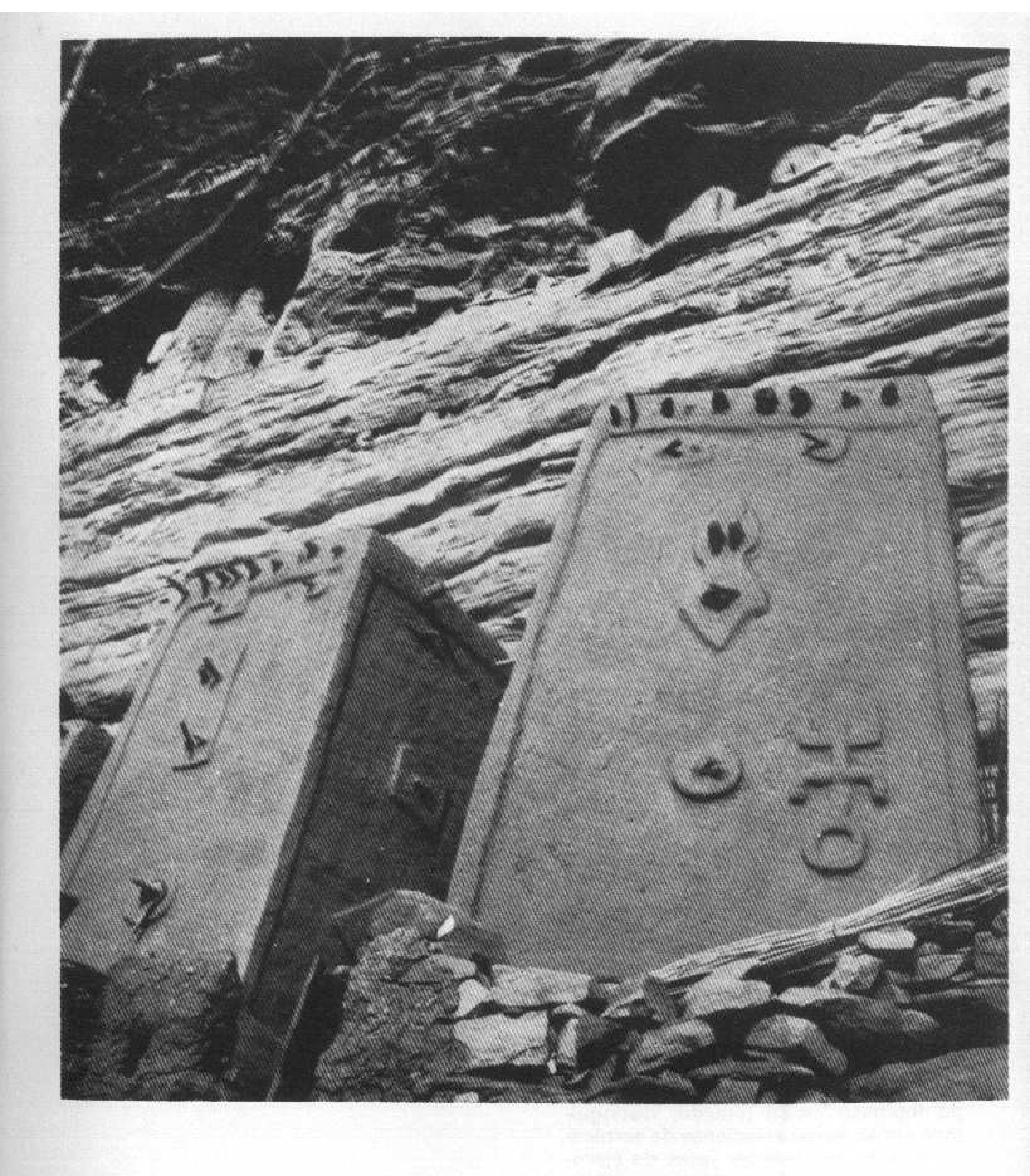
El hechicero de Iréli, fotografiado en 1946.



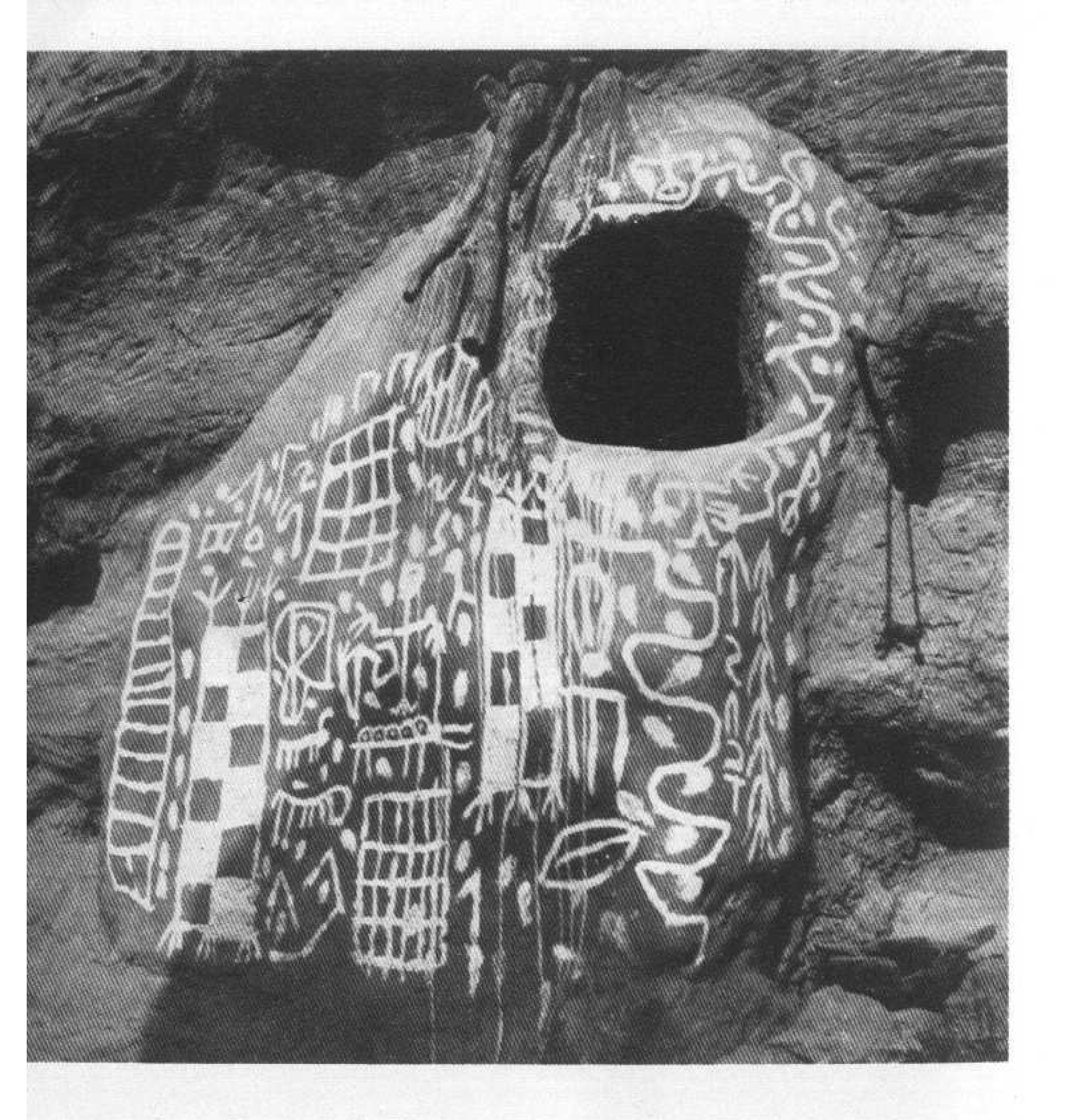
Hombres vestidos de luto, clamando el lema del muerto.



Tipo de representación plástica. Puerta de granero esculpida con imágenes de antepasados y con animales; las líneas de espiguillas se notan en la cerradura y figuran en relieve a cada lado de la puerta.



Tipo de representación plástica. Figuras modeladas en relieve en el adobe de los graneros.



Tipo de representación plástica. Santuario totémico recién pintado; distinguimos varias representaciones de serpientes y rejas, en distintas fases de ejecución, representando campos y mantos, así como varios animales y máscaras. En este caso, la disposición de las pinturas está condicionada por la arquitectura del santuario, situado en la propia roca.



Cabrero tocando el «líru» gangoso.



Yébéné mostrando la trompa del Hogon.

INDICE

CUARTA PARTE.—LA PALABRA Y LOS MEDIOS DE EXPRESION NO VERBALES

CULTURA Y SOCIEDAD

TEORIA Y METODO

LA ESTRUCTURA DE LAS TEORIAS CIENTIFICAS
FREDERICK SUPPE

ANALISIS ESTRUCTURAL
JOSÉ VIDAL BENEYTO

DICCIONARIO DE MATEMATICA MODERNA
2.ª ed.
DARÍO MARAVALL CASESNOVES

ETNOLOGIA Y LENGUAJE
(La palabra del pueblo Dogon)
GENEVIÈVE CALAME-GRIAULE

INVESTIGACION

LOS ORIGENES DEL CONSEJO DE MINISTROS EN ESPAÑA
JOSÉ ANTONIO ESCUDERO

HISTORIA POLITICA DE LAS DOS ESPAÑAS
4 vols., 2.ª ed.
JOSÉ MARÍA GARCÍA ESCUDERO

HISTORIA POLITICA DE ESPAÑA
2 vols., 2.ª ed.
DIEGO SEVILLA ANDRÉS

HISTORIA POLITICA DEL EJERCITO ESPAÑOL
JOSÉ RAMÓN ALONSO

EL LEGADO DEL JUDAISMO ESPAÑOL
DAVID GONZALO MAESO

LOS JUDIOS EN EL REINO DE GALICIA
JOSÉ RAMÓN ONEGA LÓPEZ

HISTORIA DE HITA Y SU ARCIPRESTE
Manuel Criado de Val

DON JUAN DE AUSTRIA
Sir Charles Petrie

LA LEYENDA NEGRA
16.ª ed.
Julián Juderías

ESPAÑA Y LAS LUCHAS SOCIALES DEL NUEVO MUNDO
Indalecio Liévano Aguirre

MARIA FRANCISCA DE SALES PORTOCARRERO, CONDESA DE MONTIJO
Paula de Demerson

HISTORIA DEL NACIONALISMO CATALAN
2.ª ed.
Maximiliano García Venero

HISTORIA DEL NACIONALISMO VASCO
3.ª ed.
Maximiliano García Venero

TRIUNFO Y TRAGEDIA DEL PERIODISMO VASCO (1900-1939)
Alfonso C. Sáiz Valdivieso

DEMOCRACIA Y CRISTIANISMO EN LA ESPAÑA DE LA RESTAURACION (1875-1932)
Domingo Benavides Gómez

POLITICA Y RELIGION EN BARCELONA (1833-1843)
Jesús Longares Alonso

ILUSTRADOS Y REFORMADORES EN LA BAJA ANDALUCIA
Manuel Ruiz Lagos

POLITICA Y DESARROLLO SOCIAL EN LA BAJA ANDALUCIA
Manuel Ruiz Lagos

ENSAYOS DE LA REVOLUCION. ANDALUCIA EN LLAMAS (1868-1875)
Manuel Ruiz Lagos

CREACION DE LA GUARDIA CIVIL
Enrique Martínez Ruiz

POLITICA RELIGIOSA EN ESPAÑA (1889-1913)
José Andrés Gallego

LOS DELITOS ELECTORALES DE ESPAÑA (1812-1936)
Esteban Mestre

LA TRAMOYA DE NUESTRA ACTUACION EN MARRUECOS
Francisco Gómez-Jordana

CRONICA DE LA AERONAUTICA NAVAL ESPAÑOLA
2 vols.
Rafael de la Guardia y Pascual de Pobil

HISTORIA DE LA SEGUNDA REPUBLICA ESPAÑOLA
Joaquín Arrarás

LA REVOLUCION DE 1934 EN ASTURIAS
J. A. Sánchez y C. Sauco

HISTORIA DEL EJERCITO POPULAR DE LA REPUBLICA
4 vols.
Ramón Salas Larrazábal

INTERVENCION EXTRANJERA EN LA GUERRA DE ESPAÑA
Jesús Salas Larrazábal

HISTORIA MILITAR DE LA GUERRA DE ESPAÑA
4.ª ed.
Manuel Aznar

CINCO HISTORIAS DE LA REPUBLICA Y DE LA GUERRA
Vicente Palacio Atard

LAS MILICIAS NACIONALES
2 vols.
Rafael Casas de la Vega

LEVANTE 36: LA INCREIBLE RETAGUARDIA
José Alfonso Vidal

LA GUERRA DE ESPAÑA Y EL CINE
2 vols.
Carlos Fernández Cuenca

HISTORIA, ESTRUCTURA Y ACTIVIDAD DEL PODER JUDICIAL EN ESPAÑA
Antonio Agúndez

ESPAÑA Y EL PODER MARITIMO
Ricardo Cerezo Martínez

HISTORIA DEL AFRICA NEGRA
Carlos González Echegaray

HISTORIA DE LOS FERROCARRILES ESPAÑOLES
2.ª ed.
Francisco Wais

ARTE Y ALQUIMIA
(Estudio de la iconografía hermenéutica y de sus influencias)
J. Van Lennep

HISTORIA DE LA ALQUIMIA EN ESPAÑA
Juan García Font

HISTORIA DE LA IMPRENTA HISPANICA
Varios Autores

INVESTIGACIONES SOBRE ASTROLOGIA
2 vols.
Demetrio Santos Santos

BENIDORM, CIUDAD NUEVA
Varios Autores

LA EMPRESA MULTINACIONAL
Manuel Trigo Cachón

CULTURA Y PERSONALIDAD EN IBIZA
Claudio Alarco von Perfall

DOCENCIA Y DOCUMENTACION

NATURALEZA, HISTORIA, DIOS
8.ª ed.
XAVIER ZUBIRI

LAS CONSTITUCIONES EUROPEAS
2 vols.
MARIANO DARANAS

CONSTITUCIONES Y OTRAS LEYES Y PROYECTOS POLITICOS EN ESPAÑA
DIEGO SEVILLA ANDRÉS

SISTEMA POLITICO DE LA CONSTITUCION ESPAÑOLA DE 1978
2.ª ed.
LUIS SÁNCHEZ AGESTA

PRINCIPIOS DE TEORIA POLITICA
6.ª ed.
LUIS SÁNCHEZ AGESTA

DERECHO CONSTITUCIONAL E INSTITUCIONES POLITICAS
GEORGES BURDEAU

LAS COMUNIDADES AUTONOMAS
ENRIQUE ALVAREZ CONDE

ESCRITOS EN HOMENAJE AL PROFESOR PRIETO CASTRO
2 vols.

CURSO DE DERECHO NATURAL
5.ª ed.
JOSÉ CORTS GRAU

HISTORIA DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO
2.ª ed.
JOSÉ CORTS GRAU

CURSO DE INICIACION JURIDICA
3.ª ed.
MANUEL MARTÍN FORNOZA

EL RECURSO DE AMPARO EN EL DERECHO ESPAÑOL
JOSÉ LUIS GARCÍA RUIZ

CURSO DE DERECHO ADMINISTRATIVO TURISTICO
JOSÉ FERNÁNDEZ ALVAREZ

TEORIA Y TECNICA DEL TURISMO
5.ª ed.
LUIS FERNÁNDEZ FUSTER

DATOS SOBRE LA IGLESIA ESPAÑOLA CONTEMPORANEA (1768-1868)
JUAN SÁEZ MARÍN

LA IGLESIA ESPAÑOLA CONTEMPORANEA
VARIOS AUTORES

INTRODUCCION A LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO ESPAÑOL EN EL SIGLO XX
JUAN VELARDE FUERTES

HISTORIA DE LA ECONOMIA ESPAÑOLA HASTA 1800
PEDRO VOLTES BOU

HISTORIA DE LA ECONOMIA ESPAÑOLA EN LOS SIGLOS XIX Y XX
2 vols.
PEDRO VOLTES BOU

HISTORIA DEL PERIODISMO ESPAÑOL
PEDRO GÓMEZ APARICIO

LITERATURA DE ESPAÑA
FRANCISCO YNDURÁIN y otros

HISTORIA DE LA LITERATURA GALLEGA CONTEMPORANEA
RICARDO CARBALLO

LITERATURA CATALANA CONTEMPORANEA
JOAN FUSTER

APOLOGIAS
JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA y BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

HISTORIA DEL DESCUBRIMIENTO Y CONQUISTA DE AMERICA
4.ª ed.
FRANCISCO MORALES PADRÓN

ENSAYO Y DIVULGACION

TEORIA DE LA TRANSICION: UN ANALISIS DEL MODELO ESPAÑOL 1973-1978
LUIS GARCÍA SAN MIGUEL

CRITICA DE LA TOLERANCIA PURA
MARCUSE y otros

GRANDES PROBLEMAS DE LA FILOSOFIA CIENTIFICA
DARÍO MARAVALL CASESNOVES

DERECHO Y SOCIEDAD
ANDRÉS OLLERO

EL PODER
2.ª ed.
BERTRAND DE JOUVENEL

DE LO LIBERAL Y DE LOS PUEBLOS
ROMÁN PERPIÑÁ Y GRAU

HUMANISTICA
JOSÉ LARRAZ

LA PROXIMA EDAD MEDIA
ROBERTO VACCA

HISTORIA Y MITO: EL GRAN CANIBAL DE LA EDAD DORADA
MANUELA GONZÁLEZ HABA

EVOLUCION DEL PENSAMIENTO HISTORICO EN LOS TIEMPOS MODERNOS
MANUEL FERNÁNDEZ ALVAREZ

HUELVA: PREHISTORIA Y ANTIGÜEDAD
VARIOS AUTORES

ECONOMIA Y SOCIEDAD DE LA TRANSICION
JUAN VELARDE FUERTES

LIRICA ESPAÑOLA
LUIS ROSALES

MUJERES EN LA VIDA DE GARCIA LORCA
EULALIA DOLORES DE LA HIGUERA ROJAS

ESTUDIOS Y ENSAYOS SOBRE GONGORA Y EL BARROCO
JOAQUÍN DE ENTRAMBASAGUAS

ESTUDIOS SOBRE EL CUENTO ESPAÑOL CONTEMPORANEO
ERNA BRADENBERGEN

HERNAN CORTES EN LA LITERATURA DEL SIGLO DE ORO
WINSTON A. REYNOLDS

BAROJA, LAS MUJERES Y EL SEXO
FRANCISCO BERGASA

ROSALIA DE CASTRO DE MURGUIA Y SU OBRA LITERARIA
CLAUDE HENRI POULLAIN

LITERATURA FILIPINA EN CASTELLANO
LUIS MARIÑAS

HOMENAJE A EUGENIO D'ORS
VARIOS AUTORES

ESTUDIOS SOBRE COMUNICACION
FRANCISCO SANABRIA MARTÍN

LOS EFECTOS DE LA TELEVISION
JAMES D. HALLORAN

LA INFORMACION COMO DERECHO
JOSÉ MARÍA DESANTES

INTRODUCCION A LA TEORIA DE LA COMUNICACION HUMANA
GEORGE A. BORDEN

LA INFORMACION CONFIGURANTE
JUAN BENEYTO

DIMENSION Y SISTEMA DE LA TELEVISION EDUCATIVA
JOAQUÍN DE AGUILERA

LOS ESPAÑOLES Y LA OPINION PUBLICA
JUAN DÍEZ NICOLÁS

EDICION Y COMERCIO DEL LIBRO ESPAÑOL
FERNANDO CENDÁN PAZOS

CONTAMINACION: MITO O REALIDAD
J. CATALÁN, M. MARTÍNEZ MERINO y J. CABO

DEPORTE, PULSO DE NUESTRO TIEMPO
JOSÉ MARÍA CAGIGAL

SECRETOS DEL MUNDO DE LOS TOROS
NICOLÁS SALAS

EL FLAMENCO EN SU RAIZ
ARCADIO DE LARREA

GUIA DEL FLAMENCO
ARCADIO DE LARREA

El análisis que en este libro Geneviève Calame-Griaule hace sobre las relaciones entre la lengua y una sociedad concreta, la del pueblo dogon, constituye una síntesis ejemplar de muy diversas disciplinas puestas al servicio de la interpretación antropológica. Por eso la hemos incluido en esta serie "Teoría y Método" de nuestra colección "Cultura y Sociedad".
La obra de Geneviève Calame-Griaule completa, por otra parte, los trabajos ya clásicos de su padre Marcel Griaule sobre el pueblo dogon, una pequeña etnia que habita en la zona montañosa de Bandiagara, en el Africa Occidental, y que por la originalidad de su arquitectura, la calidad de su artesanía y la vitalidad de sus manifestaciones culturales y religiosas, ha llamado desde hace muchos años la atención de la investigación antropológica.